جامعة الجزائر-1-
كلية العلوم الإسلامية
قسم العقائد والأديان

الدلالات اللغوية وأثرها في توجيه المباحث العقدية
حقائق الغيب أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستر في العلوم الإسلامية
تخصص عقيدة

إعداد الطالب: مرزوق خالد

السنة الجامعية: 2011-2012م / 1432-1433هـ

جامعة الجزائر-1-

كلية العلوم الإسلامية

قسم العقائد والأديان

الدلالات اللغوية وأثرها في توجيه المباحث العقدية

حقائق الغيب أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إعداد الطالب:

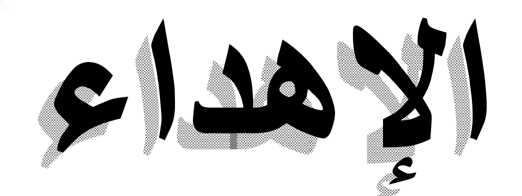
مرزوق خالد

تحت إشراف:

د. عزالدين معميش

الاسم واللقب	الصفة	المؤسسة الاصلية
د سعيد رحماني	رئيسا	جامعة الجزائر 1
د عز الدين معميش	مقررا	جامعة الجزائر 1
د يوسف عدار	عضوا	جامعة الجزائر 1
د عاشور مزيلخ	عضوا	جامعة الجزائر 1

السنة الجامعية: 2011-2012م / 1432-1433هـ



الإهداء

إلى من أوصيت بهما خيرا والدي الكريمين

إلى زوجي وابنتي أميمه

إلى إخوتي

إلى جميع الأحباب والأخلاء وأخص بالذكر

الشيخ خالد شارف وعمر عمور وعباس بوطبل

إلى كل خادم للغة العربية والعقيدة الإسلامية

أهدي هذا العمل المتواضع



شكر و تقدير

أحمد الله تعالى -أولا- حمدا كثير مباركا كما يحب ويرضى، ذا الإحسان والآلاء فأشكره أن وفقنا بفضله سبحانه .

ثم أتقدم بالشكر والتقدير لأستاذي الكريم فضيلة الدكتور عزالدين معميش الذي أشرف على هذه المذكرة وأفادني بتوجيهه ونصحه وصبره معي طيلة مدة البحث.

وأتقدم بالشكر إلى كل من أسدى إلي معروفا أو نصيحة أو يد عون ولو بابتسامة وأخص بالذكر:

المهدي ،عباسي ،

كل القائمين على جامعة العلوم الإسلامية بالخروبة والقائمين على: مكتبة المجلس الإسلامي الأعلى، مكتبة الحامة الوطنية، مكتبة مسجد ساحة القدس بحيدرة، مكتبة مسجد السنة بباب الواد.

أصحاب ختام العون: صاحب فضاء الإنترنت إسماعيل، عبد القادر، وكل من أعانوني على كتابة هذا البحث.



الحمد لله رب العالمين، وهب من شاء ما شاء من نعمه، وأفاض على من اصطفاهم من عباده وابل كرمه ومنّه، نشكره هدانا سبحانه سبيل الرشاد، ونصلّي ونسلّم على أفصح ناطق بالضاد، وأجّل دالٍّ على الله وهاد، سيدنا محمد ذي المقام الأسمى، وعلى آله وأصحابه وأتباعه، الذين اجتمعت قلوبهم وقوالبهم على حبّه واتّباعه، وبعد:

فلم يحظ كتابٌ قط بالعناية والتعهد ما حظي كتاب الله العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلا يزال هذا القرآن مستمر العطاء، تتعاقب عليه أفهام العلماء على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم؛ فيحتجّ به النّحوي، وينهل منه البلاغي، ويتوقف عنده الفقيه والمتكلم، ويفيد منه المناظر والأديب، استشرافا لمنزلة العلم التي سجّلها القرآن، واستنزالا لجزيل المثوبة بالدعوة إلى الهدى، والدلالة على مقاصد القرآن ومراميه، والكشف عن أسرار معانيه، في طرائق متعددة ومناهج متنوعة.

ومن تلك المناهج التي أسهمت في خدمة القرآن الكريم المنهجُ الدلالي، ببيان أسرار دلالاته، واستخلاص دقائق معارفه، ومن ثمّ اعتنى المفسرون بالمفردة القرآنية من جميع زواياها الدلالية، واهتموا اهتماما كبيرا بالتركيب النحوي وإضاءاته، وركّزوا على الأساليب البيانية وعطائها الدلالي، فكان عملهم ذاك دالاّ على أنه لا سبيل إلى الاجتهاد في تفسير القرآن إلا بفهم اللغة فهما واعيا دقيقا.

ولعل علم أصول الدين من أبرز العلوم الإسلامية تناولا لدلالة اللغة على الأحكام العقدية، لأن أبرز أعلامه كانوا أصوليين ومفسرين، واشتهروا ببراعة التدقيق اللغوي والنحوي والبلاغي وغير ذلك. فقد اتخذوا من مباحث اللغة عامة أداة فاعلة وسلاحا طيِّعا في خدمة كل فريق أصول مذهبه، وإبطال مقررات خصومه، ومن ثَمّ تعددت التوجيهات اللغوية لتعدد المعاني العقدية التي جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتقريرها في مختلف أبواب العقيدة.

فدلّ هذا التنّوع في الفهم على وجود أثر واضح بين الاستدلالات اللغوية ومباحث علم العقيدة الإسلامية، إذ لا تزال تعمد كل طائفة من الطوائف الكلامية إلى آية من كتاب الله فيقودها كل فرد منها إلى مذهبه الذي يدعو إليه، ويرى أن لها دلالة خاصة عليه، وكذلك يفعل في كثير من الأخبار التي يجرها إلى معتقده.

ومن هنا وقع الاختيار على دراسة الدلالات اللغوية في ضوء الاتجاهات الكلامية، في محاولة للكشف عن مدى الأثر المتبادل بين علوم اللغة وعلم العقيدة؛ فتشكّل موضوع البحث تحت عنوان (**الدلالات اللغوية وأثرها في توجيه المباحث العقدية – حقائق الغيب أنموذجا -**).

على أن يكون المراد بالدلالات اللغوية دلالاتِ اللغة بمفهومها الواسع التي تشمل الدلالةَ المعجمية، ودلالةَ الصيغة ودلالاتِ التركيب النحوي والبلاغي، ونحو ذلك. وذلك أن علم اللغة الحديث لم يحصر الدلالة اللغوية في مجرد دلالة اللفظ وإنما جعلوه علما على كل ما يتعلق بإشعاعات المعنى وإيحاءاته وهو الذي سمّوه معنى المعنى، مثل ملاحظةُ الجانب الصوتي الذي قد يؤثر في المعنى، ودراسةُ التركيب الصرفي لتبيُّن دلالة الصيغة الصرفية، ومراعاةُ الجانب النحوي أي الوظيفةِ النحوية للكلمة داخل الجملة، وللجملة داخل العبارة ثم دراسة التعبيرات التي لا تكشف عن معناها إلا في حالة تركيبها كالأمثال ونحوها[1].

أهمية الموضوع:

موضوع البحث الذي اخترته للدراسة هنا ينصب أساسا على التفسير، تفسير النصوص المتعلقة بعلم التوحيد، أي أن تصبح اللغة وسيلة، فأستل من البحث الدلالي فيها القضايا التي تخدم التفسير في مجال الدرس العقدي، لذا فهذا الموضوع المبحوث لا يقل أهمية عن باقي الموضوعات بالنظر إلى مظاهر كثيرة تتجلى فيها، منها:

يعمل هذا البحث على الّربط بين الترجيحات اللغوية الدلالية والاختيارات العقدية من خلال رصدٍ- قدر الجهد- لمواضع الأثر العقدي في التوجيه اللغوي لآيات القرآن الكريم وأحاديث السنة الشريفة، ليتسنى للُمطالع في هذه التوجيهات اللغوية معرفةَ وإدراكَ الخلفيات الفكرية والمذهبية التي بُني عليها كل تأويل لغوي، ذلك أن كثيرا من أساليب بعض المفسرين والمعربين من أرباب المقالات الكلامية الإسلامية تّمر عليه ولا يدرك أبعادها العقدية لخفائها ودقة استعمال الأساليب اللغوية في التوظيف العقدي للنصوص الشرعية.

---

(1) عكاشة محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 1426-2005، 12-16.

تكمن قيمةُ هذا الموضوع في محاولته إبراز المكانة التي ترتقي إليها اللغة العربية من بين اللغات الأجنبية الأخرى، في جانبها التطبيقي الوظيفي من العلوم الشرعية عامة فقها وعقيدة وتفسيرا وغيرَ ذلك، وبالتالي يتيح للمشتغل بدلالة النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها أن يكون ذا علم بسنن كلام العرب ودقائقه. كما يكون في الوقت ذاته مُعينا للمتخصصين في علم العقيدة في تعاملهم مع نصوص العقيدة من القرآن والسنة، وكيفية تقرير حقائقها، بالإضافة إلى أنه يمكن أن يقدم إضافة مهمة مماثلة في علوم القرآن من تفسير وبيان معانٍ وتوجيهِ قراءات وغيرها.

يساهم البحث بصورة مباشرة في الكشف عن وجوه متعددة من إعجاز القرآن الكريم، والإيماء إلى علّو بلاغته، وتفّرده في البيان جملة وتفصيلا، وذاك يعّمق الإيمان بهذا الكتاب ويدعو إلى الاعتزاز به.

أسباب اختيار الموضوع:

إن ما سبق هو الأساس في وجود الرغبة لبحث هذا الموضوع، أعني المشاركةَ في خدمة القرآن الكريم ولغته الشريفة، فإن شرف العلم بشرف المعلوم، وذلك بإظهار معاني نصوصه وبيان مقاصده، كما دعتني المساهمة في إثراء المكتبة القرآنية إلى مثل هذا النوع من الدراسات. ويأتي تبعا لهذا السبب بعض الأسباب الأخرى التي كان لها أهميتها في اختيار الموضوع:

1- ندرة الدراسات العلمية- في حدود اطلاعي- المتخصصة في مجال البحث الدلالي في مجال العقيدة مقارنة بالميدان الفقهي.

2- تقديم بعض الوفاء لجهود علمائنا المتقدمين من مفسرين ومتكلمين ونحويين وبلاغيين وغيرهم، ممن بذلوا وسعهم في سبيل إعمار ما يكون باقيا ويعم نفعه العباد، وتحصل بسببه السعادة في الدارين.

3- تمكين الطالب الباحث من الاطلاع على أمهات المصادر في مختلف الفنون، لتشعب مناحي البحث الدلالي، على طريقة أيسر وأقرب، خصوصا حينما يتعلق الأمر بميدان العقيدة.

إشكال البحث:

بناء على ما سبق ذكره من الأهمية التي حظي بها البحث الدلالي عند علماء الإسلام قاطبة، وعلماء أصول الدين بشكل خاص، يمكنني أن أصيغ موضوع البحث الخاضع للدراسة والمناقشة في إشكال عليه يكون مدار البحث كله، على النحو الآتي:

ما مدى تأثير الاختيارات العقدية والأصول الكلامية التي تبنّاها أصحابها في اختلاف التوجيهات اللغوية للنصوص الشرعية؟.

وما مظاهر التأويل اللغوي في النصوص الشرعية الدالة على مجمل الحقائق الغيبية؟.

هل يمكن للأدلة العقلية أن تنفرد بالاستدلال على مسائل العقيدة دونما حاجة إلى أساليب اللغة المتداولة؟. وهل كل وجه من وجوه التأويل اللغوي أو العقلي يكون مقبولا من صاحبه؟.

الدراسات السابقة:

الحق أن التفاسير اللغوية القديمة بصفة خاصة هي أُولى الجهود التي اعتنى من خلالها مصنّفوها بإبراز وظيفة وفائدة الدلالات اللغوية في مباحث علم العقيدة، ولو أن تناول ذلك يتم عرضا وتبعا، أي في سياق الشرح والتحليل للنصوص. ثم امتد الجهد ليصل إلى الدارسين المعاصرين، يعملون على استخلاص ما قدّمه الأوائل لهم ومناقشته في دراسات مستقلة مخصوصة، منها على سبيل المثال الجهود المباركة التي تقدّم بها أصحابها أمثال:

الدكتور عبد الهادي الجطلاوي في كتابه (قضايا اللغة في كتب التفسير)، والدكتور عبد الوهاب طويلة في (أثر اللغة في اختلاف المجتهدين)، والدكتور أمان سليمان أبو صالح في (المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية)، وهذه لم تخص المعاني العقدية بالبحث، لكنها لا تقل نفعا وفائدة.

وأما الدراسات المعاصرة التي أُولت المباحث العقدية عنايةً خاصة أذكر مثلا: تأليفَ الدكتور خالد السعيد كتاب (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة) وهذا لم أقف عليه. والرسالتين اللتين تقدّم بهما الباحثان قريبتين كثيرا من موضوع بحثي، بل كانتا المفتاح الذي تيسر لي به أن ألج هذه الدراسة المتواضعة، مع وجود فوارق بسيطة بينهما وبين ما اخترته:

إحداهما رسالة دكتوراه تقدم بها المؤلف الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف إلى قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة 1426هـ، بعنوان: (الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم) والفرق في هذه أنه خصّ بالبحث جانبا معيّنا بذاته في نوع من أنواع الدلالة النحوية هو جانب علم الإعراب لتشمل تطبيقاته كافة المباحث العقدية دون استثناء.

والثانية رسالة ماجستير تقدّم بها المؤلف الدكتور إبراهيم محمد الجرمي بسوريا، بعنوان: (أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين)، أتى فيها على مختلف مناحي الدلالة اللغوية المعجمية والنحوية والبلاغية، مبرزا أهميتها في العديد من مسائل الاعتقاد، مع ملاحظة تكرار المسألة العقدية الواحدة بشكل لافت في أكثر من مبحث من مباحث دراسته، ولعل ذلك يرجع إلى الخلل من الناحية المنهجية.

صعوبات البحث:

أما من ناحية المصادر المعتمدة في إعداد البحث فلم أجد صعوبة في تناول أكثرها، إلا ما كان منها صعب المنال كأمهات المصادر التي تُعنى بالتشيّع وما يتعلق به، وقريب منها مصادر التصّوف، وبعض مصادر الأشعرية، والماتريدية، والزيدية، والإباضية وغيرها. بغية التمكن من المقارنة بين الآراء على نحو أليق وبشكل كاف.

ومما بدا لي صعبا هو كون هذا الموضوع مرتبط بأصعب العلوم الإسلامية هو علم الكلام، لشدة الخطر فيه وكثرة تشعبه وتنوع مصادره، فالزلل فيه ليس كالزلل في غيره، فهو علم يتعلق بالله تعالى وصفاته، وكتبه، ورسله.

ومن الصعوبات التي امتد بسببها البحث أمدا طويلا هو تناثر مسائل اللغة في ثنايا كتب العقائد والكلام، إذ كان عليّ أن أجمع ما أمكن من المادة المراد دراستها من كم هائل من المسائل العقدية العسرة، والتي صيغت في أغلب المصنفات صياغة كلامية منطقية.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، أحاول من خلاله الوقوف على منهج المصنفات الكلامية والتفسيرية واستقصاء وسائلها اللغوية، وتحليلها، طلبا للوصول إلى أثرها في تفسير النصوص العقدية، إلى جانب الترجيح والموازنة بين الآراء إذا اقتضى الأمر،

مع الالتزام بتوثيق المادة المنقولة والمستشهد بها من نصوص قديمة أو اقتباسات حديثة متعلقة بالموضوع.

وأشير هنا إلى أنني لا أقصد بهذا المنهج مسحا شاملا لكافة المسائل اللغوية، ولا مسحا شاملا لعامة المسائل العقدية، ولكني أقف على عيّنات فقط في كل منها، مادام المسح بالعينة يفي بالغرض المنشود من هذا البحث.

خطة البحث:

حاولت استيعاب الغرض من هذه الدراسة وتغطية اهتماماتها في إطار خطة تتضمن فصلا تمهيديا، وفصلين آخرين، كلها مسبوقة بمقدمة، ثم خاتمة في نهاية البحث:

فقد احتوى الفصل التمهيدي الذي يشير إلى مفهوم (الدلالة) و(الغيب) وأهمية كل منهما، على مبحثين اثنين: الأول فيه بيان (الدلالة) بين المفهوم والأهمية، وبدوره يتفرع إلى مطلبين: يتضمن

أولهما تعريف الدلالة لغة واصطلاحا، وأقسامها، وثانيهما حول أهمية الدلالة اللغوية في درس العقيدة الإسلامية.

والمبحث الثاني: فيه بيان (الغيب) بين المفهوم والأهمية، ويتفرع إلى مطلبين: أولهما يتضمن تعريف الغيب لغة و اصطلاحا، وأقسامه، وثانيهما حول القيم الوظيفية للإيمان بالغيب.

ثم يتجرّد الفصل الأول لبيان أهم مظاهر الأثر الدلالي في الدرس العقدي من الناحية النظرية، مشتملا على ثلاثة مباحث: يعالج المبحث الأول: دلالة الألفاظ المفردة؛ في مطالب ثلاثة: أولها حول اتفاق اللفظ واختلاف المعنى، وثانيها حول اختلاف اللفظ واتحاد المعنى، وثالثها حول الاشتقاق وأثره الدلالي.

ويعالج المبحث الثاني: الأثر الدلالي للمعاني النحوية، في مطلبين: أحدهما حول حروف المعاني وأثرها في الدلالة، وثانيهما حول دلالة الحذف والتقدير في التراكيب النحوية.

ويعالج المبحث الثالث: بعض الظواهر البلاغية وأثرها في الدلالة، في مطلبين: أحدهما: حول المجاز وأثره الدلالي في التأويل، وثانيهما حول البعد الدلالي لنظرية النظم البلاغية.

ويتطّق بعده الفصل الثاني إلى: توجيه بعض الحقائق الغيبية في ضوء الدلالات اللغوية، مشتملا على ثلاثة مباحث: يدرس المبحث الأول: حقيقةَ وزن الأعمال وترتيبِ الجزاء عليها، في مطالب ثلاثة: الأول: حول دلالة الفعل (أرى)، والثاني: حول دلالة حرف الجّر (الباء)، والثالث: حول المجاز المرسل والكناية.

ويدرس المبحث الثاني: حقيقة الجنة والنار: بقاؤهما وفناؤهما والخلود فيهما، في مطالب ثلاثة: الأول: حول مصطلح (الإرجاء)، والثاني: حول دلالة الاستثناء بإلا، والثالث: حول دلالة الطي والنشر .

ويدرس المبحث الثالث: حقيقة رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة، في مطالب ثلاثة: الأول: حول دلالة حرف النفي (لن)، والثاني: حول دلالة لفظتي (النظر) و(الإدراك)، والثالث: حول الاستعارة التخييلية في لفظة الحجاب.

ثم تأتي خاتمة البحث وفيها أهم نتائج البحث المستخلصة منه، وبعض توصياته ومقترحاته.

والفهارس الفنية للمذكرة مشتملة على:

فهرس للآيات القرآنية

وفهرس للأحاديث النبوية

وفهرس الشواهد الشعرية

وفهرس للأعلام المذكورين في البحث

وفهرس المصادر والمراجع

ثم أخيرا فهرس الموضوعات

وفي الختام أحمد الله الكريم على توفيقه بفضله سبحانه وإعانته لي على إتمامها، فلولاه جّل شأنه ما كنتُ لأخط بالقلم سطرا واحدا، فلله الحمد من قبل ومن بعد.

ثم ينبغي لي أن أقدم عظيم شكري وتقديري لأستاذي فضيلة الدكتور عز الدين معميش. الذي تولّى هذا البحث المتواضع بإشرافه وتوجيهه، واعتنى بقراءته وتصحيحه رغم مشاغله المتراكمة، ومنحني كغيري من وقته، وقد أفدت من ملاحظاته المصّوبة، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

كما لا يفوتني أن أسجل شكري وتقديري لبعض إخواني ممن كان لهم الفضل في إنجاز هذا العمل بالصورة التي تليق، داعيا الله تعالى أن يعوضهم ويبارك لهم في أعمارهم وأعمالهم ويحسن إليهم.. آمين.

وحسبي بهذا البحث المبذولُ فيه جهدي أني سعيتُ إلى المقصود منه، من غير أن يعني ذلك خلوَّه من مواطن النقد والاستدراك، فشأنه كشأن أي جهد بشري متصف بالعجز والقصور المركوزين في الإنسان.والله أسأل العفَو عن الزلل، وأن يتقبل منا صالح الأعمال، إنه ولّي ذلك والقادر عليه.

فصل تمهيدي

مصطلحا (الدلالة) و(الغيب)

بين المفهوم والأهمية

المبحث الأول

مفهوم الدلالة اللغوية وأهميتها

المطلب الأول: تعريف الدلالة وتقسيمها.

أولا: تعريف الدلالة لغة واصطلاحا.

ثمة تصاريف كثيرة واستعمالات متعددة عند أئمة اللغة والمعاجم لكلمة (الدلالة) أقتصر على ذكر بعضها:

قال ابن فارس:" الدال واللام أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء.

فالأول قولهم: دللتُ فلانا على الطريق، والدليل الأمارة على الشيء، وهو بيّن الدِّلالة والدَّلالة.

والأصل الآخر قولهم: تدلدل الشيء إذا اضطرب، قال أوس بن حجر:

أم من لحي أضاعوا بعض أمرهم بين القسوط وبين الدّين دلدال

والقسوط: الجور، والدّين: الطاعة" [2]

"ودلّه على الشيء يُدلُّه دلاً، ودللتُه فاندلّ: سدّده إليه، ودللتُه فاندلّ، والدليل: ما يُستدلُّ به، والدليل: الدّال.

وقد دلّه على الطريق يدلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى" [3].

وكما ورد الفعل من مادة (دلل)عند ابن منظور من باب فعل يفعُل بضم العين، فقد ورد من باب فعل يفعِل بكسر العين، ومنه: دل، يدِلّ إذا منَّ بعطائه"[4].

---

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399-1979، 259/2.

(3) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت، 247/11.

(4) الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، 28/14.

وعند الراغب:" الدلالة: ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعاني، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن

بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ، قال تعالى: ﴿ ⬀☠⬅●⌗▬⍓⑩ ☙♦✍ ➔◻✸✉✎✁⍓⑩ ⁘⧫⧮ ⌛⌚⧓❍⧓✍⬀❑♦✍ ✐❼■✍♦⇖ ✁☙✿☞❻⬀⧩⧨ ﴾[5]

وأصل الدلالة مصدر كاالكناية والإشارة، والدال: من حصل منه ذلك، والدليل: في المبالغة كعالم وعليم، وقادر وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره"[6].

يستشف من هذا العرض المعجمي أمور منها:

- أن كلمة (دلالة) مثلثة الفاء كما ذكر الفيروزأبادي، وعند آخرين أنها تفتح وتكسر وأن الفتح أولى[7].

- أن (الدال) و(الدليل) و(الدلالة) تطلق ويراد بها معنى واحد هو الإبانة والتسديد.

- أن المعنى العام لكلمة (دلالة) هو الإرشاد والهداية بالأمارة، أو بأي علامة أخرى لفظية أو غير لفظية.

على أن أبا البقاء الكفوي جعل الدلالة أهم من الإرشاد والهداية، إذ الاتصال بالفعل معتبر في الإرشاد لغة دون الدلالة، والدلالة تتضمن الاطلاع، ولهذا عوملت معاملته حتى تتعدى بـ(على)، ولم تعامل الهداية التي بمعناها بذلك، بل عوملت معها معاملة سائر مضامينها[8].

---

(5) سورة سبأ، 14.

(6) الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، 246-247.

(7) نقل ابن السكيت عن الفراء إطلاقه الدِلالة والدَلالة بمعنى واحد. انظر: ابن السكيت أبو يوسف، إصلاح المنطق، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1949، 111/1.

إلا أن الكفوي يرى أن " ما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له فيه اختيار في الدلالة فبكسرها، مثاله: إذا قلت:(دلالة الخير لزيد) فهو بالفتح، أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان". الكليات، 687.

(8) الكفوي أبو البقاء، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دط، 1419، 686.

وأما حدّ الدلالة الاصطلاحي فقد أسهم في بيانه جمهرة من المناطقة والأصوليين:

فحدّ الدلالة الشائع استعماله عند أهل الميزان كما يقول التهانوي[9] هو:" أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدال والثاني المدلول"[10].

وعند ابن النجار الحنبلي : " الدلالة بفتح الدال على الأفصح مصدر دلّ يدلُّ َدلالة، وهي ما

يلزم من فهم شيء فهم شيء آخر" [11].

ويعرفها الزركشي بأنها " كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له"[12]

ويرى ابن حزم أن" الدلالة فعل الدال، وقد تضاف إلى الدليل على المجاز" [13].

ويذهب القرافي [14] إلى أن دلالة اللفظ" إفهام السامع لا فهم السامع، فيسلم من المجاز، ومن كونه صفة الشيء في غيره" [15].

---

(9) هو محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي: باحث هندي، من تصانيفه: (كشاف اصطلاحات الفنون، وسبق الغايات في نسق الآيات)، توفي بعد 1158 هـ.

انظر: الزركلي خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002، 295/6.

(10) التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، 1، 1361/1996.

(11) الفتوحي أبو البقاء، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418، 125/1.

(12) الزركشي بدر الدين محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1421-2000، 416/1.

(13) ابن حزم علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404، 41/1.

(14) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن،أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والاصول، منها: (الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، والذخيرة في فقه المالكية، والخصائص في قواعد العربية، والأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، وغير ذلك.)، توفي سنة 684 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 94/1-95.

(15) القرافي شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، 23.

يلاحظ من هذه الأقوال أن البعض يعرف الدلالة مطلقا لفظية وغير لفظية، فيما يقتصر آخرون على تعريف دلالة اللفظ فقط.

وأما قول القرافي (إفهام السامع) ففيه إشعار بالقصد إلى إيصال المعنى من اللافظ فيما يتلفظ به، ويؤكد هذا التهانوي بقوله :" الدلالة عندهم أهل العربية- هي فهم المراد (القصد) لا فهم المعنى مطلقا، بخلاف المنطقيين فإنها عندهم فهم المعنى مطلقا، سواء أراده المتكلم أو لا" [16].

ومفاد هذا القول اشتراط الإرادة في الدلالة، فما يفهم من غير قصد المتكلم لا يكون مدلولا له، ومع هذا يظهر بناء على ما ذهب إليه ابن حزم في جعل الدلالة هي فعل الدال أنه يراعي في العلاقة بين اللفظ (الدال) والمعنى (المدلول) قصد المتكلم وفهم السامع، ذلك أن فعل الدلالة يعني من المتكلم استعمال الدال، وهو اللفظ المنطوق لبيان المراد، ومن السامع يعني استعمال الدال وهو
اللفظ المسموع للوصول إلى المراد أو فهمه. وبهذا المعنى تكون الدلالة صفة للمتكلم والسامع، وصفة للفظ الوسيط (الدال) الذي يتم فعله نطقا أو سمعا [17].

ثانيا: تقسيم الدلالة.

تنحصر الدلالة عند أهل المنطق بالاستقراء في ثلاثة أقسام، هي: الدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية، والدلالة الوضعية. وكل واحدة من هذه الثلاث إما لفظية، وإما غير لفظية؛ فما دلّ منها باللفظ يكون لفظيا، وما دلّ منها بغير اللفظ كالإشارة والرمز ونحوهما يكون غير لفظي.

1- الدلالة العقلية، وهي:"دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقةً ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه"[18]. ومثال اللفظية منها: دلالة اللفظ على لافظه، سواء كان اللفظ مهملا

---

(16) كشاف اصطلاحات الفنون، 1372/1.

(17) الطلحي ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1423، 29-30.

(18) كشاف اصطلاحات الفنون، 1363/1.

أم مستعملا، ومثال غير اللفظية منها: دلالة المسجد والكنيسة في البلدة الواحدة على وجود مسلمين ونصارى فيها(19).

2- الدلالة الطبيعية، وهي:"دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقةً طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه"(20). ومثال اللفظية منها: دلالة أح على وجع الصدر، ومثال غير اللفظية: دلالة احمرار الوجنتين على الخجل. والعلاقة بين الدال والمدلول غير مكتسبة، وغير وضعية(21).

3- الدلالة الوضعية، وهي:" دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة بالوضع ينتقل لأجلها منه إليه"(22). ومنها اللفظية، أي: كون اللفظ إذا أطلق فهم من إطلاقه ما وضع له؛ كدلالة إنسان على الحيوان الناطق. ومثال غير اللفظية منها: دلالة السهم على اتجاه السير(23).

والذي يهّمنا من هذه الأقسام كلها قسم واحد منها بعينه، عليه مدار البحث، هو دلالة اللفظ الوضعية على المعنى، ذلك لأن الألفاظ موضوعة لمعاني، وقد تدل على غير هذه المعاني في سياقات الكلام المختلفة.

وهذا النوع أي الدلالة اللفظية الوضعية ميّز العلماء فيه أنماطا ثلاثة متفاوتة المراتب، دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

فأما المطابقة: فهي دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي، كقولنا: (أسد) يدل على الحيوان المعروف حقيقة، وعلى الشجاع مجازا. وسميت دلالته بالمطابقة لمطابقة الدال المدلول، كدلالة

الإنسان على الحيوان الناطق، إذ هو موضوع لذلك.

---

(19) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه،417/1 . والبقاعي علي نايف، دلالات عشرة حروف معاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1429، 10.

(20) كشاف اصطلاحات الفنون، 1363/1.

(21) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 417/1 . ودلالات عشرة حروف معاني، 10.

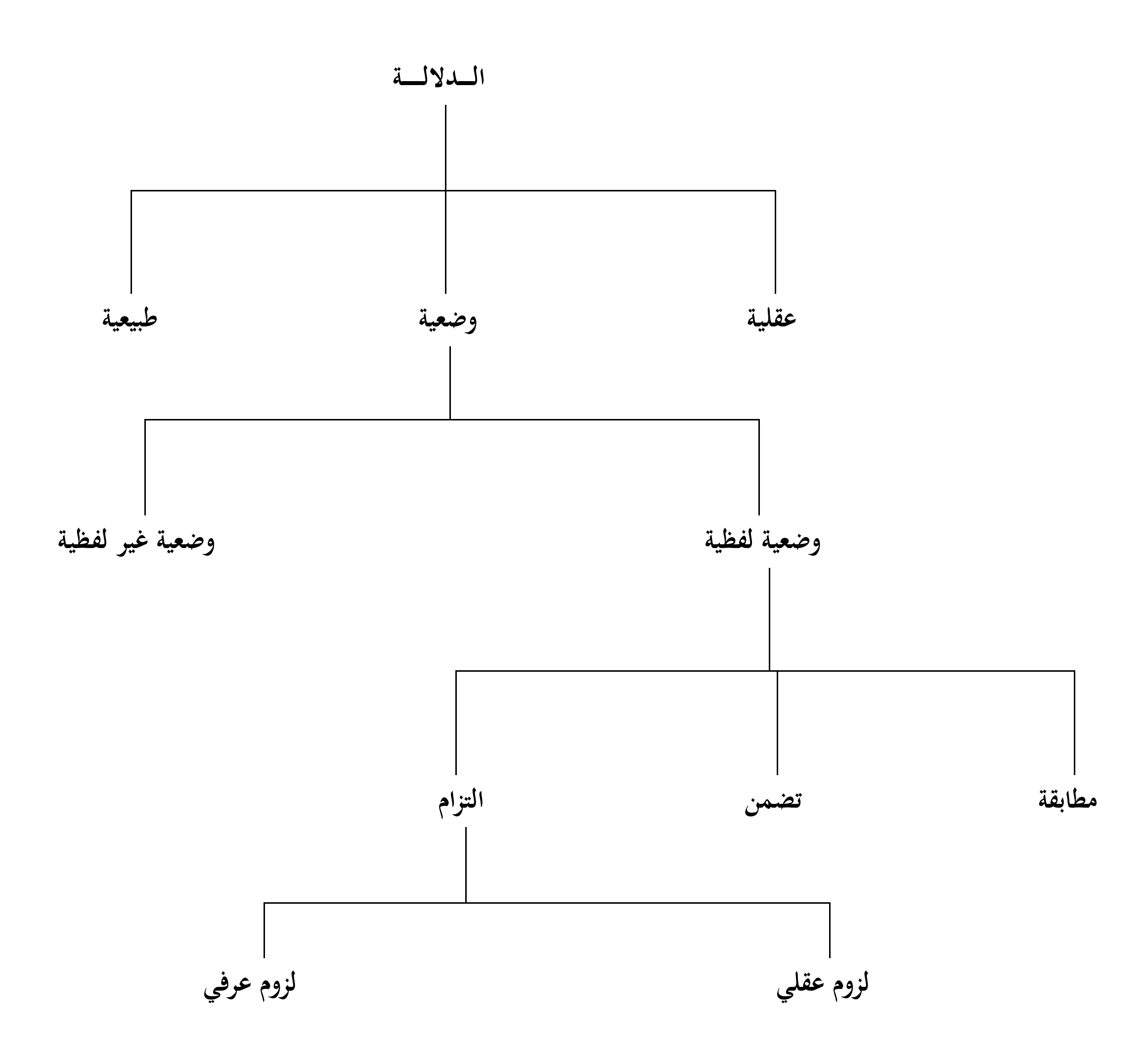
(22) كشاف اصطلاحات الفنون، 1364/1.

(23) البحر المحيط في أصول الفقه، 417/1 . ودلالات عشرة حروف معاني، 11.

وأما التضمن: فهي دلالة اللفظ على بعض معناه الحقيقي أو المجازي، نحو دلالة الإنسان والفرس والأسد عند إطلاقها على معانيها المتضمنة لها، كالإنسانية والجمحية والحيوانية، وسميت دلالتها بالتضمن لتضمن المعنى لجزء المدلول.

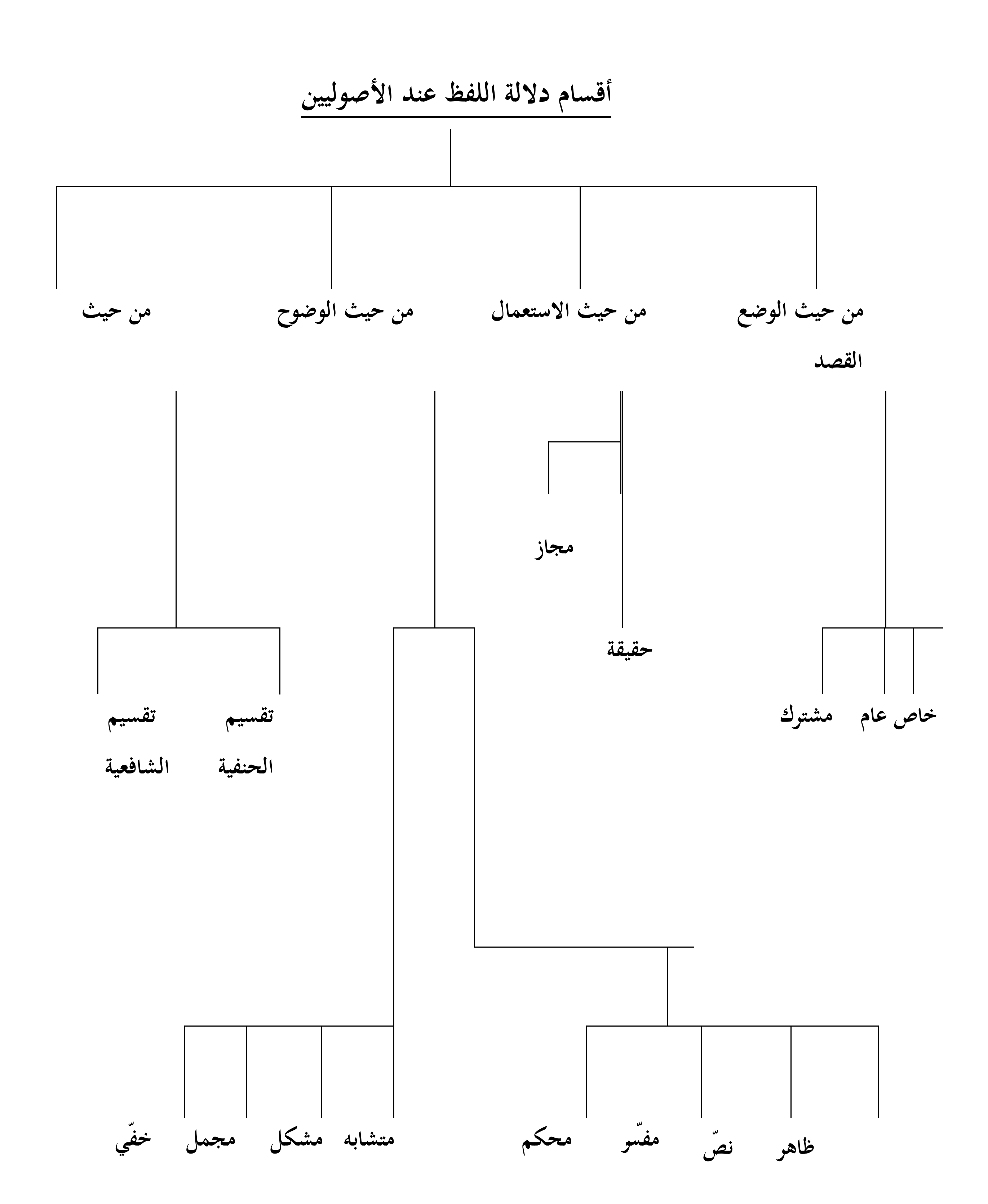
وأما الالتزام: فهي دلالة اللفظ على معنى آخر خارج عن معناه لازم له عقلا أو عرفا، وسميت دلالته بالالتزام لاستلزام المعنى للمدلول، كدلالة الإنسان على قابل العلم أو كونه متحركا، وكقولنا: هذا عدد مزدوج، فإنه يلزم منه قبول القسمة على اثنين، وغير ذلك من الأمور اللازمة [24].

والشكل الآتي يختصر أقسام الدلالات وعلاقاتها ببعضها:



(24) انظر تعريفها في: الكليات، 690. والعلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423، 388/1. وكشاف اصطلاحات الفنون، 1368/1.

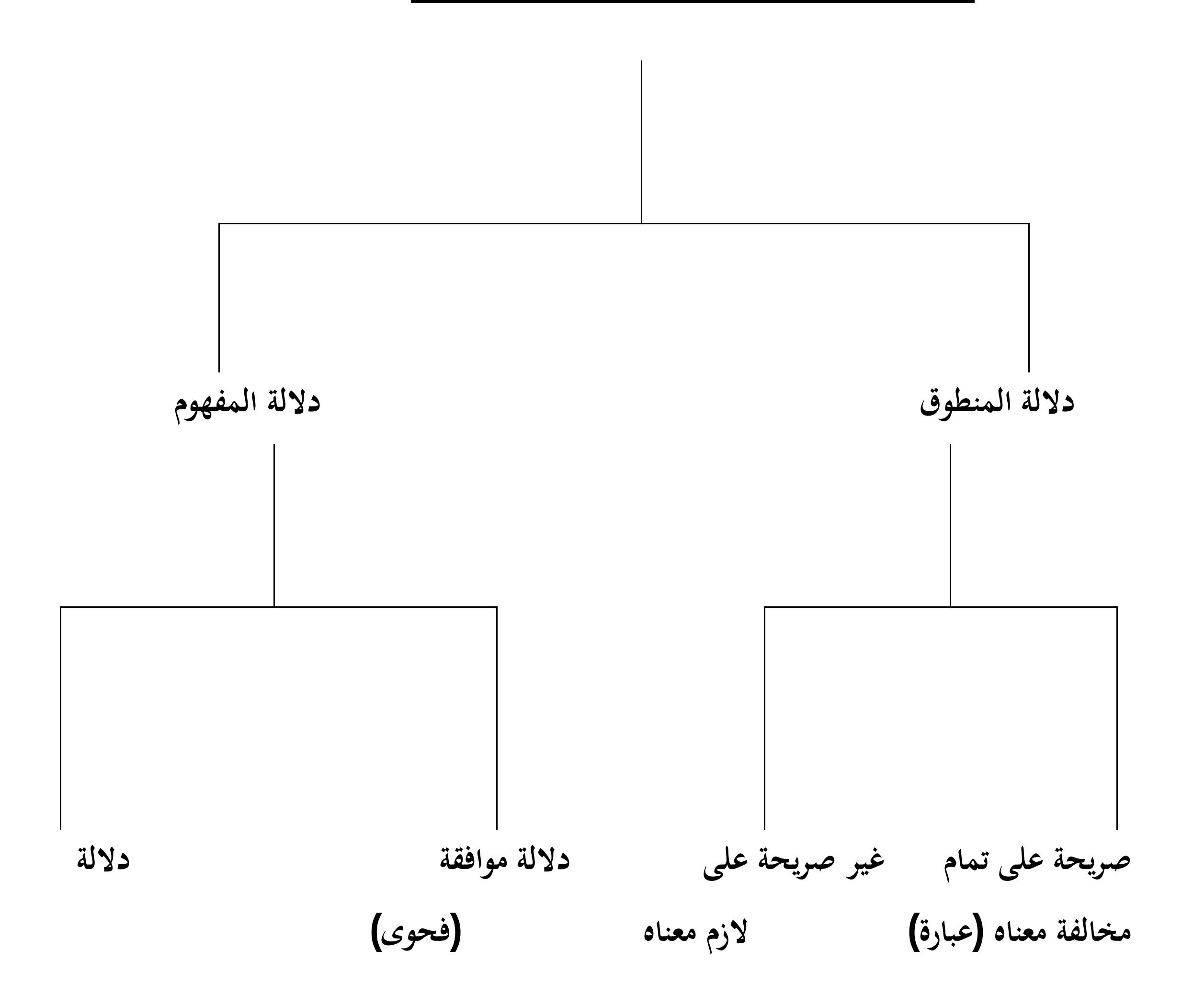
هذا وقد اعتنى الأصوليون أيضا بتقسيم الدلالة إلى أقسام متعددة، لما لها من أثر في استنباط الأحكام، والمخطط البياني الآتي يختصر ما تكلموا فيه بشأنها:



تقسيم الحنفية لدلالة اللفظ من حيث القصد

دال بالعبارة   دال بالإشارة   دال بالفحوى   دال بالاقتضاء

تقسيم الشافعية لدلالة اللفظ من حيث القصد



وللإشارة فإن في علم اللغة الحديث افترض العلماء أن تتجزأ اللغة بصفتها تحتوي على جوانب شديدة التعقيد إلى أجزاء أو تقّسم إلى عدة مستويات تحليلية ليتمكنوا من كشف

محتوياتها، وإظهار أسرارها، ومعرفة مضمونها، وإماطة اللثام عن أبعادها الدلالية ومقاصدها في التواصل الاجتماعي، على أن لا يعني ذلك أن اللغة ليست كيانا واحدا، يمكن الفصل بين محتوياته، بل جميع العناصر اللغوية تتفاعل معا، وتتآزر في تحقيق مقاصد لغوية، ولا يمكن استبعاد جانب دون جانب، لأن اللغة بناء شديد التماسك يشد بعضه بعضا، وتهاوي جانب منه يقّوض أركانها. وأشهر هذه المستويات الدلالية: الدلالة الصوتية، والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية، والدلالة المعجمية [25].

المطلب الثاني: أهمية دلالة اللغة في مجال العقيدة.

لو أننا أمعنا النظر قليلا في المراحل التاريخية الأولى لنشأة علم النحو مثلا بوصفه أهم مستويات الدلالة للغة العربية وأولها كما قال ابن خلدون عن علوم اللسان العربي:" والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة... إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة"[26]، لوجدنا بأن الدافع العقدي قد كان حاضرا في التفكير النحوي منذ اللبنات الأولى له، بل كان أبرز دوافع نشأة هذا التفكير.

ورد في بعض الروايات التي تذكر سبب وضع النحو أن أعرابيا سمع من رجل أقرأه سورة براءة يلحن بكسر لام (رسوله) في قوله تعالى: ﴿ ▭⌘▭ ✂✎ ... ﴾[27]، فقال: إن يكن الله قد برىء من رسوله فأنا أبرأ منه، ثم عدل عنها بعد أن صّوبه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه إلى قوله: وأنا والله أبرأ ممن برىء اللهُ ورسولُه منه- يعني المشركين-. فأمر عمر بن الخطاب أن لا يقرأ القرآن إلا عالم بالعربية، وأمر أبا الأسود الدؤلي أن يضع النحو[28].

---

(25)عكاشة محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، 12-16.

(26) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، دط، 1427-2007، 598.

(27) سورة التوبة، 3.

(28) القرطبي أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، دط، 1423-2003، 24/1. والأندلسي محمد بن يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد

فهذه القصة على اختلاف رواياتها تنم عن صون كتاب الله تعالى في وقت مبكر من اللحن والتحريف المؤدي إلى مزالق عقدية خطيرة، ومن هنا تكمن أهمية اللغة بصفة عامة في علم العقيدة، فاللغة بناء على ما ترمز إليه هذه الرواية تعمل وفق مسلكين اثنين في آن واحد؛ هما المسلك الهدمي، والمسلك البنائي، أعني بذلك أن تساهم اللغة في تخلية العقيدة مما يضادها من انحرافات ويشوبها من آراء واهية وتأويلات باطلة، ثم تحليتها بالمفاهيم العقدية السليمة الصحيحة. لذا عقد ابن جني[29] في الخصائص بابا مفاده أن العلم بالعربية يؤمن من الاعتقادات الدينية الباطلة، قال :" اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه واستخف حلَمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها"[30].

فاللغة يُستعان بها على ردّ التفسيرات المبنية على الفهم الخطأ، كما تتجلى فائدتها أيضا في استعانة المجتهد بها على استصدار الأحكام العقدية لأن مأخذ الأحكام الشرعية عموما من الكتاب والسنة، وهما بلغة العرب، وحل مشكلاتهما من لغة العرب، ولقد أوضح الزمخشري الحاجة إلى اللغة للإلمام بالأحكام ودرك المقاصد بقوله:" إنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيا على

جميل، دار الفكر، بيروت، دط، 1420، 367/5. وعلي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ط1، 1391، 52-60.

(29) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وكان أبوه مملوكا روميا لسليمان بن فهد الازدي الموصلي. من تصانيفه: (شرح ديوان المتنبي، و المحتسب، و الخصائص)، وتوفي ببغداد سنة 392 هـ عن نحو 65 عاما. انظر: الزركلي خير الدين بن محمود الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، 204/4.

(30) ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، دط، دت، 245/3.

علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش[31]والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين"[32].

وابن فارس يوضح منزلة العربية من فقه الأحكام بقوله:" باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية: أقول إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسببٍ، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب ورسول الله ρ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عز وجل، وما في سنة رسول اللهρ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدا"[33].

وقد أقر الشاطبي وجوب التضلع من جملة علوم اللسان العربي لتمام حصول العلم بالمقاصد واستكناه دلالات النصوص، وجعله شرطا لازما لمن يروم الانخراط في سلك الاجتهاد، قال:" ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان، ألفاظ ومعاني كيف تُصُوِّرت"[34].

وإذا كان المجتهد الناظر في النصوص الدينية يصل من خلال دلالة اللغة إلى المعنى المطلوب، فإنه من خلالها كذلك يمكن أن يدفع أي لبس دلالي محتمل، لأن في اللغة من الألفاظ ما قد تكون دلالاتها خفية لا يلحظها كل ذهن، لوجود المشترك اللفظي والمجمل،

---

(31) هو سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش الأوسط، وهو أحد الأخافش الثلاثة المشهورين، كان مولى بني مجاشع بن دارم من أهل بلخ . سكن البصرة ، قرأ النحو على سيبويه، وكان أسن منه ، ولم يأخذ عن الخليل ، وكان معتزليا حدث عن الكلبي والنخعي وهشام بن عروة، وروى عنه أبو حاتم السجستاني، ودخل بغداد وأقام بها مدة ، وروى وصنف بها، وصنف: (الأوساط في النحو، ومعاني القرآن، والمقاييس في النحو، الاشتقاق، وغير ذلك) . ومات سنة عشر، وقيل: سنة خمس عشرة ، وقيل إحدى وعشرين - ومائتين. انظر: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت، 590/1.

(32) الزمخشري أبو القاسم، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، 18.

(33) ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1977، 50.

(34) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، دط، دت، 94/4.

والترادف والاشتقاق، والإفراد والتركيب، وقد تتساوى الدلالات المختلفة في إفادة معان كثيرة، ويصعب ترجيح وجهة على أخرى، قال الشريف المرتضى[35]:" لا يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب، لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها منفردا"[36].

فمثلا: في دلالة قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[37]، فقد توقف الفرّاء [38] في هذه الآية وبيّن أنها موطن تساؤل فقال: يقول القائل: كيف استثنى موتا في الدنيا قد مضى من موت في الآخرة؟. وبعد الإشارة إلى موطن التساؤل أجاب عنه انطلاقا من أسس وقواعد نحوية، فقال:" فهذا مثل قوله: ﴿ [illegible] ﴾[39]، (فإلا) في هذا الموضع بمنزلة (سوى)، كأنه قال: (ولا تنكحوا لا تفعلوا سوى ما فعل آباؤكم)، كذلك قوله (يذوقون فيها الموت) سوى الموتة الأولى"[40].

---

(35) هو علي بن الحسين بن موسي بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال، مولده 355هـ ببغداد، له تصانيف كثيرة، منها: (الغرر والدرر، يعرف بأمالي المرتضى، والشهاب في الشيب والشباب، والشافي في الإمامة، وتنزيه الأنبياء، قال الذهبي: وهو - أي المرتضى - المتهم بوضع كتاب نهج البلاغة، توفي سنة 436 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 278/4.

(36) الشريف المرتضى علي بن الحسين، غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالي المرتضى)، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، 18/1-19.

(37) سورة الدخان، 56.

(38) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولى بني أسد (أو بني منقر) أبوزكرياء، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، ولد بالكوفة سنة 144 هـ، وانتقل إلى بغداد، وتوفي في طريق مكة سنة 207 هـ، وكان مع تقدمه في اللغة فقيها متكلما، عالما بأيام العرب وأخبارها، عارفا بالنجوم والطب، يميل إلى الاعتزال، من كتبه: (المقصور والممدود، والمعاني؛ ويسمى: معاني القرآن، والمذكر والمؤنث، وكتاب اللغات). انظر: الزركلي، الأعلام، 145/8-146.

(39) سورة النساء، 22.

(40) الفراء يحيى بن زياد، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، 1980، 44/3.

كما تتجلى أهمية اللغة في درس العقيدة في دحض التلبيسات التي اضطرت العلماء لإعداد ما ينضحون به عن كتاب الله من حجج نيّرة وبراهين بينّة، والتي حصلت نتيجة التباس اللسان العربي على الأعاجم ممن لا يعرفون أساليبه وتصاريفه، فوقع بعضهم في التجسيم وآخرون في التعطيل[41]. قال ابن قتيبة[42]:" وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا (ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه،

وعدلوا عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة، واللحن وفساد النظم والاختلاف"[43].

هذا ولم يفتأ علماء الكلام على اختلاف مناهجهم وتعدد مذاهبهم في أن يجعلوا دلالات اللغة في القرآن والسنة تؤيّد مقرراتهم العقدية الكلامية، وذلك بالبحث عن الأوجه اللغوية والنحوية والأسلوبية لتي يمكن توظيفها في دلالة النصوص على المعتقد، فقد" طمع كل المستندين في تأويل القرآن إلى اللغة في أن تكون الحجة اللغوية برهانا على صحة تأويلهم وفساد تأويل غيرهم، فبات الدليل اللغوي على صحة التأويل دليلا ماديا موضوعيا على أحدية التأويل، وإقصاء ما عداه مما لا

تحتمله اللغة فكان ذلك من الأسباب الرئيسة الدافعة إلى دراسة اللغة العربية"[44].

من ذلك مثلا استعانة الزمخشري بمعرفته بعلمي المعاني والبيان لخدمة الاعتزال، فقد استخدم أسلوب التخييل والتمثيل في خدمة التوحيد – أحد الأصول الخمسة للمعتزلة- لدفع كل شبهة فيها تشبيه وتجسيم، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿◆□◆♊⍄♎✍↗◆

---

(41) بدرالدين بن جماعة، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي الألباني،دار السلام، القاهرة،ط1، 1990، 91.

(42) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد سنة 213 هـ، وسكن الكوفة. ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها، من كتبه: (تأويل مختلف الحديث، وأدب الكاتب، ومشكل القرآن)، وتوفي ببغداد سنة 276 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 137/4.

(43) الدينوري ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1393، 23.

(44) الجطلاوي الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد الخامس، المغرب، دط، دت، 387.

فإذا ":[45]﴾ ❻◆🖅⓾🖮◻ ❒◆ ✁🖎🖑🖎⍓☺◻🖬■🖮→ 🕒✽🖽▦◻🙵🙴 🕒✽🖽▦◻🙵🙴﴿

قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله، والحركة والانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة؟ قلت: هو تمثيل آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم"[46].

والخلاصة أن اللغة العربية كانت ولا تزال ملتقى لكل تفكير، سواء أهلها المتخصصون فيها أم من مدّوا أيديهم للاستعانة بها ، وكما أنها لم تكن حكرا على فن دون فن، لم تكن حكرا على زمن دون زمن، قديما كان أو حديثا، ولقد تناولتها كتب التراث بوصفها مفتاح النصوص الشرعية التي تستقى منها الأحكام.

---

(45) سورة الفجر، 22.

(46) الزمخشري جار الله محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415-1995، 739/4.

المبحث الثاني

مفهوم الغيب والقيم الوظيفية للإيمان به.

المطلب الأول: تعريف الغيب وتقسيمه.

أولا: تعريف الغيب لغة واصطلاحا.

يرد (الغيب) عند أرباب المعاجم اللغوية باستعمالات عدة، وتصاريف مختلفة:

فالغيب من (غاب) و(غَيَب) محركة، كخادم وخَدَم، أي: غائبون، الأخيرة اسم للجمع، وصحت الياء فيها تنبيها على أصل غاب [47].

يقول ابن فارس:"الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون، ثم يقاس؛ من ذلك: الغيب ما غاب، مما لا يعلمه إلا الله، ويقال:غابت الشمس تغيب غَيبَة وغُيوباوغَيبًا، وغاب الرجل عن بلده، وأغابت المرأة فهي مغيبة إذا غاب بعلها، ووقعنا في غيبة وغيابة أي: هبطة من الأرض يغاب منها، قال تعالى في سورة يوسف عليه السلام

﴿✍♌🖬→♐⬂♑🕿🕶✂ ✎💣♦⌛🕔◆⑩☒⬊ ❼✍× ■❑→☽⬂♑🕿❐🕮◆❐﴾ [48]" [49].

وعند ابن منظور يقع الغيب على:

- الشك، وجمعه: غِياب وغُيوب

قال:أنت نبي تعلم الغيابا لا قائلاً إفكاً ولا مرتاباً

- كل ما غاب عن العيون، سواء كان مُحصَّلاً في القلوب أو غير محصّل.

- كل مكان لا يدرى ما فيه فهو غيب، وكذلك الموضع الذي لا يدرى ما وراءه.

- ما اطمأن من الأرض، وجمعه غُيوب.

---

(47) الزبيدي محب الدين مرتضي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، دط، 1414، 290/2.

(48) سورة يوسف، 10.

(49) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 403/4.

قال لبيد يصف بقرة أكل السبع ولدها فأقبلت تطوف خلفه:

وتسّمعت رزّ الأنيس فراعها   عن ظهر غُيب والأنيس سقامها[50].

- شحم ثرب الشاة، وشاة ذات غيب أي: ذات شحم لتغيبه عن العين"[51].

وسميت الوقيعة في الناس من هذا بالغ يبة، لأنها لا تقال إلا في غَيبة، كما سميت أيضا الغابة وهي الأجمة كذلك لأنه يُغاب فيها[52].

يبدو واضحا من مجموع هذه الأقوال اشتراك استعمالات (الغيب) في معنى دقيق هو تستر الشيء وخفاؤه. وبالتالي: يصح أن يطلق (الغيب) في اللغة على كل ما به ميزة الستر والخفاء.

وأما اصطلاحا: فيلاحظ في مجموع المواضع القرآنية التي ذكر فيها الغيب – بضع وخمسين موضعا – أن كلمة (الغيب) لا تفسر بمعنى واحد، بل تتسع لأكثر من معنى، وقد حصرها بعضهم في أحد عشر وجها[53]، تبعا لسياقات الكلام، كان من بينها الوجه الأول المتضمن لأركان الإيمان، والذي من بين شواهده في القرآن الكريم أول آية – وفق ترتيب المصحف – تصرح بذكر الغيب، وهي قوله تعالى: ﴿✈♐♐✍⅄♎♑⇦✖♦
♦♌❑⇖☺⓿✐☽⇖③◆❐ ☒◘⬂⓿♦⬄⬂♑◉♐♐♑♒♦♌❑⇖☪♑✍⬀⬧⇖③
⬀☠←♑⏲◆☪⬂♎⍓♐◆❻ ♐✹▦✈☚◆❐ ■❐▤❑■◘○⏲♑◉♐✈
③⇖☪▦♑☽→❑♌♦ ﴾[54]، وقد اعتُمِدت المنطلق الأول لدى كثير من المفسرين وغيرهم للإدلاء بآرائهم في سبيل استخلاص المعنى الاصطلاحي.

---

(50) لم أقف عليه في ديوانه.

(51) ابن منظور، لسان العرب المحيط، 654/1.

(52) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 403/4.

(53) الدامغاني، أبو عبد الله الحسين، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق محمد الزفيتي، لجنة إحياء التراث، القاهرة، مصر، 1416هـ-1995م، 2/94-95.

(54) سورة البقرة، 3

أسند الرازي وغيره إلى جمهور المفسرين أن الغيب عندهم يراد به: "ما يكون غائبا عن الحاسة، أو ما يكون غائبا عن الحس والعقل غيبة كاملة، بحيث لا يدرك بواحد منهما بطريق البداهة ابتداء"(55) .

ونقل القرطبي بأن الغيب: "كل ما أخبر به الرسول عليه السلام مما لا تهتدي إليه العقول من أشراط الساعة، وعذاب القبر، والحشر، و الصراط، والميزان، والجنة والنار".(56)

ويعرفه الكفوي بقوله: "هو ما لم يقم عليه دليل، ولم ينصب له أمارة، ولم يتعلق به علم مخلوق، ويضيف: وقيل: الغيب هو الخفي الذي لا يكون محسوسا ولا في قوة المحسوسات، كالمعلومات ببديهة
العقل وضرورة الكشف". (57)

وعند القاضي عبد الجبار الغيب بمعنى "الغائبات التي قام الدليل على صحتها، كأمر الآخرة، والجنة والنار والملائكة و الحساب". (58)

يقول الطاهر بن عاشور عنه أنه:" ما لا يدرك بالحواس مما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام صريحا بأنه واقع أو سيقع، مثل: وجود الله وصفاته، ووجود الملائكة والشياطين، وأشراط الساعة، وما استأثر الله بعلمه" (59.)

ويذهب أحد المحدثين إلى تعريفه بقوله:" ما غاب عن الحس، وأدركه الإنسان بتحليله الفكري، وبالخبر اليقيني عن الله ورسوله، أو يبقى سرا مكتوما يعجز الإنسان عن إدراكه، ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير"(60).

بإجالة النظر في مجمل هذه الأقوال فإنه يتبين لنا أن العلماء يتفقون على نفي الحس والمشاهدة عن مسمى الغيب، ويتضح هذا من تكرر عبارة (غاب عن الحواس) وما شاكلها

---

(55) المصدر نفسه، 2 / 26. والزمخشري، الكشاف، 1/ 48. والبيضاوي ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1408 – 1988، 18/1.

(56) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 163/1.

(57) الكليات، 1061.

(58) القاضي، عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن عن المطاعن، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2006، 12.

(59) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420-2000، 227/1.

(60) عثمان عبد الكريم، رحلة عبر الغيب، دمشق، 1975، 23/3.

تقريبا في كل تعريف، وهي عبارة تحمل المعنى اللغوي المشار إليه آنفا، هذا من وجه. ومن وجه آخر فإن الفارق بين هذه الأقوال أن بعض أصحابها جعل الغيب مصطلحا عاما يتضمن كافة الأركان الإيمانية، سواء التي كان للعقل سبيل إلى فهمها أم لا، كما هو بيّن من كلام الكفوي وابن عاشور وغيرهما، ومنهم من يقتصر على ما لا سبيل إلى فهمه إلا الخبر اليقيني على نحو مذهب جمهور المفسرين.

إن الحواس ظاهرة وباطنة بحكم البداهة لا تصلح للتدخل في شؤون الغيب إطلاقا، فلا هي لها القدرة على تحرير ماهياته لأن عالم الغيب لم يتصل بنا شئ منه عن طريق الحس فنحكم عليه من خلاله، ولا سبيل لها للبرهنة عليها ما دامت مرتبطة بطبائع الأشياء المادية المحسوسة، فقد ثبت أنه لكل نوع من الدعاوى نوع من الأدلة العلمية يناسبها، تماما كما تنسجم التجربة والمشاهدة مع الحقائق المحسوسة، عندئذ تصير في حكم الشهادة لا في حكم الغيب، فإذا كان بإمكان التجربة مثلا الفصل فيما يطالها ولو ردحا من الزمن، فإنه لا مطمع عن طريق شيء منها أمام ما فيه من الإخبارات الغيببية التي فصل النقل فيها بحكم مبرم.

والعقول في جانب منها شأنها شأن الحواس، يلزم أن تراعي حدود استعمالاتها فلا تتعداها إلى غيرها إلا أن تجد سندا لها خارجا عنها، أي أن العقول بشكل مستقل مفتقرة في إدراك الأشياء الداخلة في عالم الغيب إلى معلومات خارجة عنها، ذلك "لأنها وهي مستقلة لا تستطيع أن تتصور أو تتخيل أو تحلل أو تركب إلا في حدود الأشياء التي جاءتها عن طريق الحس، وعالم الغيب لم يتصل بنا شيء منه عن طريق الحس كما ذكرنا، فلا تستقل بإدراك شيء منه" (61).

وينبغي أن لا يحمل هذا الكلام عن صلة العقل بعالم الغيب على إطلاقه فيلغى عمل العقل كليا، فعبارة (لا تهتدي إليه العقول) المتداولة لا أرى أنها تعني مسوغا لترك العقل كي لا يسير في منهجه الطبيعي إلى كشف الحقائق بقدر ما تشكل دافعا لتوظيفه في التأكد من صحة الإخبارات الغيبية، تماما على نحو ما يوظّف في فهم أصول العقائد عامة واستنباطها

---

(61) الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الاسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط3، 1403-1983، 25.

من مصادرها التي برهن العقل على صحة الركون إليها، فقد أثبت البعض أن" النظر الصحيح من جملة أسباب المعرفة التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء" [62].

أو بعبارة أخرى، فلو كان القصد من العبارة نفسها أن تكون معرفة الغيب مستندة إلى الوحي فحسب، لصار ذلك اقتصارا في غير محله، ولعُدّ مأخذا على قائله، لأنه قد يترتب على ذلك إخراج بعض قضايا الغيب من مسماه- وفق صورته المطلقة – وقد كانت من الغيب التي يتوصل إلى إثبات وجودها بالعقل كوجود الحق سبحانه.

ومن هنا فإن معنى العبارة – وما قاربها في اللفظ – عند أصحابها يحمل على ما غاب عن الحواس مما لا دليل عليه لا عقلي ولا نقلي نحو قوله تعالى: ﴿⬀ ❒◆⬉♑✡⑨⌂■⬅⏀ ✎⌭⌂♑⬅☺■⬛⬀➔♦③ •• ✐⬛⬂⓿♦⬄⬂♌◉⌭✁ ⬅⌧♑✍⌭⌧▦⊞♦✍ ⏀♑•· ♎➔❑◆﴾[63] ، أو ما غاب عن الحواس " مما لا سبيل إلى الإيمان به إلا الخبر اليقيني"[64].

وقد أشار أيضا العز بن عبد السلام إلى تخصيص الغيب ببعض الأركان بقوله: "وقوله عز وجل: (و بالآخرة هم يوقنون) بعد قوله: (الذين يؤمنون بالغيب)، قال أبو علي : إفراد الآخرة بالذكر وإن

كانت من جملة الغيب تخصيصا لها كقوله: ﴿❀⌂⬛■⌸♦ ❀⌂⬛■⌸♦⬀ ✁⌭"☼♠♠○❁⏀♊♈✍♑♊⇕ ⬉♦⬛■⌸✍﴾[65] "[66].

فالغيب مصطلح يقع معناه إما على عموم الأركان الإيمانية، و إما يقتصر على جزء مخصوص منها بحسب حضور العقل في إثباتها من عدمه، ولا أحسب أن ما نقلناه عن بعض المحدثين فيه إضافة شيء لم يسبق إليه أولئك الأوائل، مع ملاحظة أنه استطاع أن يوفق بين العقل و النقل، إذ أعطى للعقل مجاله وترك للوحي نصيبه.

---

(62) الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد أرويش، دار صادر، بيروت، مكتبة الارشاد، استنبول، ط1، 1428-2007، 29، والرازي فخر الدين، المحصل في علم الكلام، تحقيق حسن أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1411-1991، 141-142.

(63) سورة الأنعام، 59.

(64) البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ط 8، 1997، 301.

(65) سورة العلق، 1 – 2.

(66) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، تحقيق سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق، المملكة العربية السعودية، ط2، 1402 – 1982،70.

هذا ولم أستسغ صحة ما ذهب إليه أحد الباحثين بقوله: "ليس الغيب ما غاب عن الإدراك لأن المدرك وإن لم يكن ماثلا للحواس لا يسمى غيبا، وعلى هذا الله غيب في ذاته، وإن لم يكن غائبا عن إدراكنا من حيث صفاته، لأن الغائب مالا يراك ولا تراه، و الله يرانا وإن كان غائبا عن أبصارنا فهو موجود في وعينا"[(67)].

فمجانبة هذا الكلام للصواب –حسب تقديري- من وجهين:

- أن أول كلامه مناهض لما قد تقرر لدى بعض المفسرين[(68)]من أن الغيب الذي يجب الإيمان به يرجع إلى معنى واحد وهو الإيمان بما غاب، بما في ذلك ما غاب عن الإدراك.

- أنه علل نفيه ذاك انطلاقا من مقدمة تقتضي التفريق بين (الغيب) و(الغائب) بالنسبة لله تعالى، وهذا التفريق وارد، ولكن فيه مخالفة في ظاهر اللفظ، وموافقة في المعنى، يقول ابن تيمية: "الغائب اسم فاعل من قولك: غاب يغيب فهو غائب، والغيب مصدر غاب يغيب غيبا، وكثيرا ما يوضع المصدر موضع الفاعل كالعدل والصوم والزور، أو موضع المفعول كالخلق والرزق... والغيب: هو إما المغيب عنه فهو الذي لا يشهد نقيض الشهادة، وإما بمعنى الغائب الذي غاب عنا فلم نشهده، فتسميته باسم المصدر فيه تنبيه على النسبة إلى الغير، أي: ليس بنفسه هو غائبا، وإنما غاب عن الغير أو غاب الغير عنه"[(69)]. وينضاف إلى كلام ابن تيمية أن غيره لم يفرق بين إطلاق الغيب والغائب على الله تعالى.[(70)]

(67) تيتواح يوسف، عالم الغيب و الشهادة عند فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير في قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، 1405-1985، 2.

(68) البنلسي، محمد بن علي، تفسير مبهمات القرآن، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1411 – 1991، 121. والألوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت، دط، 1415، 117/1. والأندلسي ابن عطية أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423-2002، 51. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 163/1. والرازي فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421-2000، 26/2. والحراني تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426-2005، 175/10.

(69) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ، 52/14.

(70) اطفيش أمحمد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق ابراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، دط، 1417-1996، 10/1.

يتيح لي هذا العرض المختصر أن أستخلص في نهاية المطاف تعريفا اصطلاحيا للغيب بما يلي :

"الغيب هو كل ما غاب عن الحس من المدركات اليقينية المنصوص عليها سواء كان للعقل سبيل إلى فهمها وإثباتها من طريقه الخاص نحو وجود الله تعالى، أم لم يكن له من سبيل البتة، مثل مفاتح الغيب والآخرة وأهوالها وغير ذلك".

- والمقصود بقول (كل ما خفي عن الحس) أن يخرج به ما كان من الغيب ثم صار في عالم الشهادة بعد إمكان الاطلاع عليه.

- وقولنا (المدركات اليقينية المنصوص عليها) يخرج به الأحكام الظنية وإن وردت بطريق خبر الآحاد. على الأقل عند من يرى عدم إفادته العلم في مسائل العقيدة.

- كما لا يفهم من عبارة (من طريقه الخاص) طريق العقل و الفكر المجرد دون الخبر الصادق.

- وعبارة (لم يكن له من سبيل البتة) المقصود بها الحقائق الغيبية التي لم ينصب عليها دليل لا عقلي و لا سمعي، وكذا حقائق الغيب التي لا سبيل للإيمان بها إلا الخبر اليقيني وحده من الكتاب والسنة المتواترة.

ثانيا: تقسيم الغيب.

غالبا ما يرد تقسيم العلماء للغيب عقب تعريفهم له مباشرة، من دون أن يفصلوا فيه الكلام طويلا، وما من شك أن بيان مضمون هذا المطلب بشيء من التحليل يعطي توضيحا أكثر وفهما إضافيا لماهية الغيب، وعندئذ يصير تتمة لما سبق.

يقسم العلماء الغيب باعتبارات مختلفة، فمرة باعتبار وجود الدليل عليه وعدمه، ومرة ثانية باعتبار علمه ومعرفته، ومرة أخرى وفق المعيار الزماني.

فأما بالاعتبار الأول – وجود الدليل وعدمه - فيقسمه بعض المفسرين وعلماء الاصطلاح إلى قسمين اثنين [71] :

- قسم لا دليل عليه، لا عقلي و لا سمعي، وهذا المعني بقوله تعالى:

﴿❐◆⬉♉✡⑨⍓■←⓵ ✌♦▦☒🙖✍♉☒← ✈🙖♍♑⬄♦⓿♑🖬✍ ••
③♦➔✍🖬■☺←♑⍓🙖✎ ⓿♉✧·· ♎➔❐◆﴿[72].

---

(71) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 371/2. الكفوي، الكليات، 1062. وتفسير البيضاوي، 18/1. وحاشية الصاوي على تفسير الجلالين، مراجعة محمد الضباع، دار الجيل، بيروت، 7/1.

(72) سورة الأنعام، 59.

- وقسم نصب عليه دليل، عقلي أو سمعي، كالصانع و صفاته، واليوم الآخر وأحواله وهو المراد بالغيب في قوله تعالى: ﴿③⬉⬥⬃⬩⬉⬥⬉❑⬉⬖⬧♦
⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧﴾[73].

وأما باعتبار علمه ومعرفته فيقسمونه إلى:

- مطلق: كوقت قيام الساعة.

- ومقيد: كنزول المطر في مكة في حق من كان غائبا عن مكة"[74].

ويقسم باعتبار الدلالة الزمانية إلى: ماضي وحاضر ومستقبل، يقول سعيد حوى "الإيمان بالغيب يدخل فيه ما أخبرنا عنه الوحي من أمور ماضية ومستقبلية، ويدخل فيه ما أخبرنا عنه الوحي من أمور موجودة الآن وهي مغيبة عنا"[75]، كما أنه يستفاد هذا المعيار الزماني من كلام ابن حجر وهو يوضح معنى الاطلاع على الغيب بقوله: "علم ما سيقع قبل أن يقع على تفصيله"[76].

إن هذه المقاييس التي بنُي عليها تقسيم الغيب بالرغم من اختلافها إلا أنها لا تبعد بالنظر إلى المحتوى أن تكون متقاربة ومتداخلة مع بعضها، فمثلا إن وجود الذات الإلهية حقيقة غيبية ثابتة بدليل العقل والنقل، وهي الغيب المطلق لكونه سبحانه محتجب في حجاب عزته[77]، وقد تم الإقرار بوجوب وجود واجب الوجود خلال الأزمان كلها، بل إنه سبحانه واجب الوجود قبل خلق الزمن وبعد انقضائه لكونه الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية، فوجود الذات الإلهية العلية تنطبق عليه جميع الاعتبارات دون استثناء، بخلاف الآخرة مثلا وما يتعلق بها من أحوال وأهوال، فهي من نوع الغيب المطلق الذي استأثر الله تعالى

---

(73) سورة البقرة، 3.

(74) الكليات، 228.

(75) سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها، العقائد الإسلامية، دار السلام، الأزهر، ط03، 1417 – 1996، 561/2.

(76) العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379، 364/13.

(77) الكليات، 1062.

بعلمه، وقد دل السمع على وقوعها في زمن المستقبل، لا في أزمنة أخرى غيره، وهكذا دواليك، وهذا الفارق بين المثالين يفسر حصول تمازج كلي أو جزئي بين المعايير المذكورة.

لقد تبين لنا أن الغيب من حيث إمكان معرفته وعدمه إما مطلق وإما مقيد.

- فأما الغيب المطلق: فهو ما لا سبيل إلى الاطلاع عليه أو إدراكه بالحواس ولا الحكم عليه بالعقل، ولا الإحاطة بحقيقته بالخيال، مثاله: ما أشارت إليه الآية الكريمة":

﴿◻◆↖♋✡⑨◰■←① ✍♦▦⊠✍🖎⊠← ✁✍🖎⑨⇔♦⓿⬂🖬🖇 ••

③♦➔✎🖬■☺←♑◰✍🖊 ①♋•·♎ ➔◻◆﴾، فإن البعض حدد هذه المفاتيح التي

استأثر الله تعالى بعلمها مطلقا بما تضمنته الآية في قوله تعالى: ﴿①♋♌◻ ✁✍✍⅄

↖♋✡⑨◰■←① ↘♋🖬▫☠↖ ✁✍🖎OO✍↖◻♋ ◆③↖ॐ♦❾♓♉♈∀

✁✍🖎⑨⇔♦⓿⬂❁◰ ◻◆③♦➔✎🖬■⚐❶ ✌♦✍ ×♎❼

✁✍✾☞❻⬀■♦♇✈♋☎ ◻◆✌♦✍✍ ✍•⑨⇧❻♉❽ ☼♦▦⬂▪♉✌◻✍❶•✁

✍•⌛⇩O⬁🖬⊃ ↘⊠⑨✡✁ ☎ ◻◆✌♦✍✍ ✍•⑨⇧❻♉❽ ☼♦▦⬂▪⌛

✍♎🕯◻❽♎⬙ 🕮◻❻⬀∀🖫 ✍•☺←◻☠← 🗐 ①♋♌◻ ✁✍🖊⅄ ↘♦🖬♎⑩⚐⬋

⌘◰⌛♎❷❸🖮 ﴿ ".(78)(79).

كما لا يستثنى من الدخول في هذا النوع ما شاء الله أن يطلع عليه عباده، أو يعلم الناس به أو

ببعضه عن طريق الوحي إلى رسله المبلغين عنه إليهم، نحو ما ورد في القرآن عن أخبار الجن والملائكة وغيرهما، أو كتلك المشاهد التي حكاها النبي ρ ليلة الإسراء والمعراج، فأسلوب القرآن في فصل شأن هذا القسم جاء قاطعا وحاسما، قال تعالى: ﴿♇➔✍ ••

③♦➔✎🖬■⚐❶ ♦♊ ×♎❼ ✁✍🖎OO☺◰🕔◻◆🕔☠♋

◻◆✁✍🖎☞❻⬀∀⬈ ✁✍🖎⑨⇔♦⓿⬂🖬❁ ①♋•· ✁✍🖊+ 🗐 ◻◆✌♦✍

④◻⌖⇧⬇←❺⬇◻♌♦ 🕮◻③✸✍♌♦ ③↖🖮⬀➔◰⌖➔◻♍♇﴾.(80)

ولعل إشكالا يطرح في هذا السياق مفاده أنه يلتبس على البعض حال الكهنة والمنجمين والعرافين يخبرون بأمور غيبية فيصيبون أحيانا أو كثيرا.

والحق أن زيف هؤلاء يعرف بالفروق العظيمة بين أحوالهم وأحوال أنبياء الله -عليهم السلام-والتي هي غاية في التضاد، فإذا كان غير الأنبياء يصلون إلى معرفة بعض المغيبات

---

(78) سورة لقمان، 34.

(79) ابن بطال، أبو الحسن علي، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 1423، 407/10.

(80) سورة النمل،65.

أحيانا بأسباب تؤدي إلى ذلك، يستخرجونها ويحتالون لها ويعانون في طلبها، مثل الحسابات التي يفزع إليها المنجمون، وذلك معلوم من أحوالهم، فإن أنبياء الله إنما يخبرون بذلك من غير استخراج ولا طلب حيلة لمعرفته، بل الله تعالى يعلمهم به ابتداء على الوجه الذي يعلم الخلق به أنه لا يوصل إليه إلا من قبل الله تعالى، وتوجيه الخطاب منه سبحانه لأنبيائه –عليهم السلام- مبين لأحوالهم، نحو قوله عز وجل لنبينا محمد ρ: ﴿[illegible]﴾[81]، وعن نوح عليه السلام- يخاطب قومه: ﴿[illegible]﴾[82].

وهذا هو الفصل –كما يقول الإمام الطبري[83]بين علم الأنبياء بالغيوب، وإخبارهم عنها وبين علم سائر المتكذّبة على الله، أو المدعية علم ذلك [84].

- وأما الغيب المقيد: فهو ما كان غائبا عن البعض دون البعض الآخر، ولا يستحيل الاطلاع عليه في حالة ما إذا تهيأت الأسباب لذلك، مثاله: جل وقائع وقصص الأمم السابقة، كقصتي -يوسف عليه السلام- وآل عمران وغيرهما، فإنهما غيب بالنسبة لمن لم يعلمها، وقد سماها القرآن غيبا بعد ذكرهما. فقد قال الله

---

(81) سورة الأعراف، 188.

(82) سورة هود،31.

(83) الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420-2000، 433/6. والعريفي، سعود بن عبد العزيز، الأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد، 361.

(84) من أجلى صور الادعاءات المفتراة على الله ما يزعمه بعض المغرضين ممن ينبئون عن وقت قيام الساعة لمجرد رؤيا رأى فيها -بزعمه- رسول الله ρ يخبره بذلك وقد أوصاه بإبلاغ العباد وإنذارهم، فيوصي هو الآخر بكتابة وصيته، وينصح بضرورة نسخها وتوزيعها. ولاشك أن هذه من جملة القلاقل والسخافات الطاعنة في الدين والعقل ليس إلا.

تعالى لنبيه –عليه الصلاة والسلام- من حيث إنه لم يدركها هو وقومه بحواسهم، ولكن بني إسرائيل

أدركوها وعاشوها وكانت هي وقائع حياتهم: ﴿[illegible]﴾[85].

ويعرف هذا القسم بالغيب النسبي أو الإضافي[86]، والمقصود نسبيته بالنسبة للإنسان، أما بالنسبة إلى الخالق سبحانه فالأمور كلها حاضرة لديه، فلا فرق عنده بين الماضي والحاضر والمستقبل كما سبق وأن ذكرنا.

هذا النوع يتميز عن سابقه بأنه في حال توفر الأدوات اللازمة للإطلاع عليه يصبح أمرا محسوسا مدركا بعد أن كان غيبا، وبصورة الاقتباس عن الآية الكريمة قوله تعالى حكاية عن موت سليمان عليه السلام: ﴿[illegible]﴾[87] يمكن القول إن ما يقدره علماء الأرصاد الجوية مثلا من مواقيت نزول المطر فيصيبون كثيرا ما يقدرونه لا يعتبر ضربا من التدخل في شؤون الغيب، ذلك أن ما يتوفرون عليه من كشوف علمية تقنية أو بحوث نظرية يتبع فيها المنهج العلمي السليم ليحصل بها اكتشاف الطاقات الكونية الكبرى هو من جملة أسباب الاطلاع على المجهول، ليصير علما بعد ذلك في الواقع، خاصة وأن القرآن ذاته يدعو العقل إلى الاطلاع باتباع مسلك العلم في مثل قوله تعالى:

﴿[illegible]﴾

---

(85) سورة آل عمران، 44، سورة يوسف، 106.

(86) الكليات، 1062.

(87) سورة سبأ، 14.

﴿[illegible]﴾[88] على الأقل عند من رأى من المتأخرين أن المراد بالسلطان العلم[89].

ويقاس على ذلك التوصل إلى معرفة الأسباب الكونية التي تكشف عن حالة الأجنة في بطون أمهاتها بالمناظر أو الأشعة أو أجهزة التصوير أو غيرها"[90]، وهلم جّرا.

والخلاصة هنا أن كلا النوعين المطلق والنسبي سواء، لا فرق بينهما بالنسبة لعدم إدراك الإنسان له وانقطاع علمه عنه، فكله غيب يمتنع انكشافه له إلا بسبب حسي أو وحي من الله تعالى. مع ضرورة لفت الانتباه إلى التداخل بينهما أحيانا، كون بعض الأخبار الماضية — بصفتها غيوبا نسبية- قد تنقلب غيبا مطلقا بسبب انقطاعها عن أهل الأرض جميعا، تماما على نحو ما ذكر الله تعالى في كتابه العزيز عمن جاء من الأمم بعد ثمود: ﴿[illegible]﴾[91]، ومثل ما في قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[92].[93]

ولا بأس بعد هذين النوعين من بعض الأمثلة للمعيار الزماني بغية التوضيح أكثر لما نقل عن سعيد حوى في البدء بخصوص الأنواع الثلاثة تبعا للأزمنة المعروفة غيب الماضي وغيب الحاضر، وغيب المستقبل.

فأما الأول فيكون منه ما كان سبيله الإخبار به من الله تعالى لنبيه ابتداء، فيجعله آية نبوته وذلك كسائر قصص الأنبياء، كما يكون منه أيضا ما كان سبيله الإجابة عن سؤالات المشركين وأهل الكتاب كجوابه عليه الصلاة و السلام عن قصة أهل الكهف وذي القرنين.

---

(88) سورة الرحمن، 33.

(89) انظر تخطئة هذا الوجه من التفسير: الصابوني محمد علي ، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، ط9،،297/3– 298.

(90) الميداني، حسن حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، 27.

(91) سورة إبراهيم، 9.

(92) سورة النحل،8.

(93) العريفي، الأدلة العقلية والنقلية، 465- 466.

وأما الثاني –غيب الحاضر- فالمراد جملة الأحداث والأقضية التي نستقبلها في كل وقت وحين، لم تكن معلومة لنا من قبل، وكل ما لا يقع تحت الحواس يعد من هذا القبيل، مثل: تسجيل الملائكة لأعمال العباد لقول الله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [94] ومثل: وجود الجن لقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [95]، ويدخل فيه ما يجري حاليا في أصقاع العالم البعيد عن مجال حواسنا، إذ هو غيب بالنسبة لي و إن كنت معاصرا له، و لا أعلم إلا النزر اليسير عنه من خلال وسائل الإعلام" [96].

وأما غيب المستقبل فإن دلالة الإخبار به إنما تظهر وتقوم به الحجة عند وقوعه وفق ما أخبر به، فإذا وقع المخبَر به كما أُخبر عنه فيما مضى عرف صدق المخبِر به، مثاله: ما ورد في القرآن دلالة على صدق النبوة المحمدية، نحو قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [97]، وكقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [98] فوعد الله بهذا معلوم إنجازه لكل أحد.

ومن ذلك أيضا ما ثبت في السنة من أحاديث الفتن و أخبار آخر الزمان وأشراط الساعة، مثل

---

(94) سورة الزخرف، 80.

(95) سورة الأعرف، 27.

(96) يوسف تيتواح، عالم الغيب و الشهادة عند فخر الدين الرازي، 6.

(97) سورة الروم،1-5.

(98) سورة التوبة، 33.

ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ρ قال:«لا تقوم الساعة حتى تخرج نار
من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى» [(99)].

قال ابن تيمية: "وهذه النار قد خرجت قبل مجيء الكفار إلى بسنة خمس خمسين وستمائة (655هـ)، وقد تواتر من أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار، وخبر هذه النار مشهور متواتر"[(100)].

ومحصلة الكلام بخصوص تقسيم الغيب أنه يمكن اختزال عالم الغيب في قسمين هما:

- قسم مستقل تماما عن عالم الشهادة، لأنه مما استأثر الله تعالى بعلمه وحده.
- وقسم قابل لأن يكون من عالم الشهادة، وذلك متى تهيأت شروط مشاهدته.

المطلب الثاني: القيم الوظيفية للإيمان بالغيب.

يعدّ الإيمان بالغيب المحرك الأساس للإنسان لكي يقدم إجابات واضحة عن الأسئلة المحورية التي لطالما شغلته عبر سلسلة الزمن المنتهية به إلى حلقة النهاية، وقدكان من أهمها محاولة فهم حقيقة وظيفته في الوجود، بعد أن استيقن أن خلقه لم يكن عبثا، وما من شك أن وظيفته تلك تتوقف على جملة من المهام التي أنيطت به، أسجّل بعضا منها فيما يلي:

القيم الإيمانية التعبدية:

أشرت سابقا إلى أن الإنسان بحكم ماله من قصر في علمه ومحدودية عقله لن يتمكن من معرفة الأشياء المحجوبة عنه بتاتا ما لم يأذن الله له، بأن يوفر له شروط و أسباب الاطلاع عليها، وهو بهذا سيقر حتما بعجزه أمام من له العلم المطلق بالغيب وبما عداه، عجزا يشعره بالحاجة الشديدة إلى المتصف بالقدرة المطلقة، وهو الله سبحانه، وعندئذ يصير الإقرار بالعجز دليلا بديهيا مختصرا على الإيمان بالله تعالى.

وينضاف إلى هذا الأمر، أن القرآن يهدي عقل الإنسان إلى أن يمعن بدقة في نظام الكون المنسق، ليقرأ في كتاب الله المنظور ما يفيده في الجزم بوحدانية الباري وربوبيته، ففي غير موضع من القرآن نجد الحق سبحانه يؤكد على ضرورة إعادة الأموات أحياء (البعث) في

---

(99) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب خروج النار، 2605/6، رقم: 6701.

(100) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، 446.

اليوم الآخر، وبصورة القياس على ما في الكون، يقول الله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[101]، وقوله: ﴿ [illegible] ﴾[102].

مثل هذه الآيات القرآنية تدفع الإنسان إلى التسليم فورا بالقدرة الإلهية التي تظهر آثارها جلية في المخلوقات الكونية العظيمة، وبذات هذه القدرة يقع البعث، وهو أهون عليها، استنادا لقوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[103]، يقول سعيد النورسي موضحا ذلك:" وحيث إنه ليست هناك مراتب قط في القدرة الإلهية الأزلية، لذا فالمقدورات هي حتما واحدة بالنسبة إلى تلك القدرة، فيتساوى العظيم جدا مع المتناهي في الصغر، وتتماثل النجوم مع الذرات، وحشر جميع البشر كبعث نفس واحدة، وكذا خلق الربيع كخلق زهرة واحدة سهل هين أمام تلك القدرة"[104].

وإذن، فإن القدرة الإلهية و إمكان البعث دليلان على بعضهما، متلازمان، بمعنى أن من يؤمن بالله تعالى قادرا يتعين عليه الإيمان بإمكان إعادة الإنسان بعد موته، كما دلته حواسه بأن الله قادر على خلق الإنسان خلقا ابتدائيا، وأنه قادر على أن يخرج الضد من ضده في

---

(101) سورة فصلت، 39.

(102) سورة يس، 78 – 79 – 80.

(103) سورة الروم،37.

(104) الصالحي، إحسان قاسم، سعيد النورسي: عملاق الفكر الديني في العصر الحديث، دار النيل، القاهرة، مصر، ط1، 1432- 2011، 218.

العالم المشهود، مصداقا للآية: ﴿ [illegible] ﴾[105].

وما قيل عن الإيمان بقدرة الله من حيث الاستدلال بها على المعاد، يقال أيضا عن الإيمان بعدالة الله و حكمته ذلك لأن "ماهية تلك العدالة المطلقة التي يشاهد آثارها في الكائنات لا شك أنها لا تقبل أبدا و لا ترضى مطلقا بعدم بعث الظالمين العتاة مع المظلومين البائسين الذين يتساوون معا أمام الموت" [106].

وهكذا يقاس على البعث سائر ما يجيء بعده من الغيبيات التي أنبأنا الوحي بها، و لا نستطيع الوصول إليها بمداركنا، إذ الإيمان بذلك كله "يشعر بأن وراء هذا الكون ظاهره وخافيه حقيقة أكبر من هذا الكون، هي التي صدر عنها، واستمد من وجودها وجوده، حقيقة الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار ولا تحيط بها العقول" [107].

القيم الأخلاقية التربوية:

لقد اختزل النبي الكريم عليه الصلاة و السلام بعثته في إتمام مكارم الأخلاق وأسس التربية، والتي لا تقدر قيمتها إلا عند الحاجة إليها في جو يسوده المنطق المادي، وتكون المحسوسات وما يتصل بها هي الوجود الذي لا وجود وراءه .

وقد كان غاية ما يقصده الشارع الحكيم من ضرورة الاعتناء بالأخلاق هو جلب المنافع للناس ودفع المضار عنهم، ولأجل تحقيق هذا المقصد الشريف نجد النصوص الدينية تعرض فكرتها عن الغيب عرضا استدلاليا مستفيضا، مثل الجزاء الأخروي المعروض في القرآن بمشاهد مختلفة ومتكررة .

إن الإنسان خلق مجهزا بمجموعة من الملكات و الصفات، تماما على نحو ما بث فيه من أسباب القوة و مقومات التدبير، ولابد له من القوة التي توجه تلك الصفات وتدفعها نحو الوجهة الصالحة، والتي يستمدها من العمل بمقتضى إيمانه بالغيبيات عموما. هذا الإيمان

---

(105) سورة الروم، 19.

(106) إحسان قاسم، سعيد النورسي: عملاق الفكر الديني في العصر الحديث، 220.

(107) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط25، 1417-1996، 41/1.

الذي إن فقُد، يمكن أن تنقلب تلك الصفات من عامل سعادة ورقي ونظام إلى عامل اضطراب وشقاء في الحياة الإنسان، وحينها لا يقدر على أداء ما قدّر له من وظيفة خُلق لأجلها .

إن عقيدة الغيب هي بحق مدعاة إلى ترشيد الأخلاق على مستوى الفرد والجماعة على سواء، فالفرد المؤمن تزول عنه بها أمراض كثيرة تغشى النفوس، وتسبب لها آلاما قد تبلغ بها مبلغ اليأس والقنوط، بل قد تبلغ درجة السعي للتخلص من الحياة، أو تحدث فيها قصورا وعاهات تقعد بها عن أداء المهام المطلوب من الإنسان أداؤها في مجمل حياته ، فمثلا : الرزق غيب مرتقب، وعندما ينفق المؤمن ما عنده على أمل ما عند الله من وعوده المنجزة، "فإن هذا الإيمان بما عند الله هو الذي يرجح عند المؤمن جانب العطاء عندما توسوس له نفسه بالإمساك والمنع، خصوصا مع التأميل في الحياة، والرغبة في سعة الثراء، والقلق من أحداث الزمان" (108).

وعلى هذا النحو، يفعل الإيمان بالغيب فعله في إصلاح العلاقات الأسرية والاجتماعية، إذ لما تصيب أفراد الأسرة و أبناء البلد بأكمله المصائب، فإن الإيمان بالمعاد وما يتعلق به مثلا، هو الذي يشد من أزرهم ويقوي عزائمهم، سائرين على منطق اليقين المحض بأن ما أصابهم سيجدونه مدّخرا لهم في دار الجزاء، ولا يمكن بحال أن يضيع سدى، وإلا طغت الأنانية و الحقد، وعمت الفوضى والخديعة، وغير ذلك، بدلا من أسس التربية الحميدة المتمثلة في الإخلاص و المروءة والمحبة والاحترام الخالص.

يحتاج الإنسان فعلا إلى من يقول له: ﴿ [illegible] ﴾ (109)، و﴿ [illegible] ﴾ (110)، أو من يقول له: ﴿ [illegible]

(108) الغزالي محمد، ركائز الإيمان بين العقل و القلب. دار الشروق، القاهرة، مصر، ط04، 2008، 90.

(109) سورة العنكبوت، 64.

(110) سورة الزمر، 10.

[illegible] [111]، لأن مثل هذه التوجيهات الربانية و النبوية المتضمنة أمورا غيبية، تعد مصلا واقيا من جميع التوترات الشديدة التي تقع من جراء التنازع على المكاسب الدنيوية، و رغبة كل طرف في الاستئثار بالمنافع على حساب الأطراف الأخرى، ولو أن الأشياء وزنت بموازين الغيب لكان لهذه العلاقات الإنسانية العامة شأن آخر من الاستقرار و الإثمار.

القيم الحضارية:

إن من خلال ما قاله مالك بن نبي وهو يعطي تعريفا وظيفيا محددا للحضارة فيما نصه:"إن الحضارة هي مجموعة الشروط المادية و المعنوية التي تتيح أدنى فرصة من العيش في مجتمع معين"[112] ندرك مرة أخرى سر وجود عقيدة الغيب، كونه يرشد كل من يروم صناعة الحضارة إلى ضرورة الجمع بين المادة و الروح، أو بالأحرى الجمع بين العلم و الأخلاق.

إنه يهدف إلى تجسيد الميزة الرئيسة الخاصة بالرسالة المحمدية، المستلهمة من كتاب الله، في قوله تعالى: [illegible] [113].

يقول محمد الغزالي مبينا ومؤكدا هذه الحقيقة: "إن العلم مهما تقدم لا يغني عن الإيمان، والإيمان الذي نحترمه هو الذي يعانق العقل وتزدان به الحياة"[114].

---

(111) سورة البقرة، 272.

(112) عاصي إبراهيم، الحقيقة و المآل: حوار مع مالك بن نبي، مركز التربية الإسلامية، الجزائر، دط، 2003، 24.

(113) سورة الفتح، 29.

(114) الغزالي محمد، مائة سؤال عن الإسلام، مكتبة رحاب، بور سعيد، ط1، 1419-1999، 202.

لقد استطاع إنسان العصر الأول أن يقدم أنموذجا متميزا عن الحضارة لما أولى هذه الحقيقة العناية الفائقة، ولا فرق في ذلك بينه وبين إنسان العصر الحديث ما دامت البواعث و الغايات واحدة، وإن كانت ثمة فروق في الوسائل.

إن الإسلام يدعو إلى الموازنة، ويأبى من الإنسان أن يكون حاد الذكاء حقير الخلق، ويصف القرآن الكريم بطش فرعون وذميم خلقه في قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾(115).

إن القرآن واضح غاية الوضوح في دعوته إلى مناهضة كل ما من شأنه أن يحدث إعاقة كبيرة وخللا عظيما في إدارة الكون، "فبدل أن تكون نزعة التملك وسيلة للسلب و النهب تكون وسيلة طبيعية لإقامة حياة عادلة رخية، وبدل أن تصبح نزعة القوة أداةَ بطشِ المستضعفين تصبح سبيلا إلى حراسة الحقوق وحفظ العدالة والدفاع عن المثل الفاضلة، وتصبح نزعة العلم والإدراك نورا وّهاجا ينكشف به المزيد من خدمات هذا الكون لهذا الإنسان، وقبسا هاديا يؤكد للإنسان دائما وحدة الذات الإلهية، ويحذر دائما من أن ينسى حدود عبوديته فيتجاوزها إلى أي كفر أو طغيان" (116).

لن يستطيع الإنسان إعمار الكون وتنظيمه، وتحقيق الاستخلاف في الأرض، وهي المهمة التي أنيطت به، استنادا إلى الآية: ﴿[illegible]﴾(117) بعيدا عن تمثل القيم الروحية المنبثقة من عقيدة الغيب، فمن كانت لديه مفاهيم ثابتة

---

(115) سورة القصص، 04-05-06.

(116) كبرى اليقينيات الكونية، 28.

(117) سورة هود، 61.

عن البعث و الجزاء، والصراط والجنة والنار، يكون لزاما عليه أن يأخذ حذره بصرف كامل الإرادة للكفّ عن كل سلوك تُخشى عواقبه في ميدان تتصارع فيه القوى، ويقع المستضعفون فيه ضحية لنزوات القوي وسكرة جنونه.

من ذلك على سبيل المثال أن القرآن ينبهنا إلى صور من عالم الغيب بالقدر الذي يعين على تذكية الجانب الروحي في الإنسان لتخليص العالم من أسقامه، يقول سبحانه: ﴿[illegible]﴾[118] ويقول أيضا: ﴿[illegible]﴾[119] وغير ذلك.

يقول الغزالي:" إن القرآن يذكر الحساب لإصلاح الدنيا لا لهدمها، ولتعليق الهمم بالأجدى والأبقى لا بما ينخدع به الماديون الذين لا يعرفون إلا هذا التراب، وما يعولون إلا على أيامهم فوقه، وما يعطفهم على ربهم ولاء ولا عرفان"[120]، وإنه بلا شك يعني حال الحضارة الغربية اليوم التي اتسع علمها وضاق أدبها، أو طالت ثقافتها وقصرت تربيتها، إنه يرى المأساة ماثلة لدى كثيرٍ من المتحضرين الذين ارتقوا علميا وهبطوا خلقيا، من حيث إن الفكرة عن يوم الدينونة غامضة أو معدومة لديهم، تماما كما أنهم لم يسمعوا يوما من يقول لهم: ﴿[illegible]

---

(118) سورة غافر، 51 – 52.

(119) سورة القمر، 47 – 48.

(120) مائة سؤال عن الإسلام، 198.

[illegible] [121].

ويفصح مالك بن نبي أيضا عن المشكلة بقوله: " العقيدة، الروح توجد علما، أما العلم فلا يوجد عقيدة ولا روحا، هذا العلم الذي ترى هو نتيجة للحضارة الغربية وليس سببا لها، ومتى انهار الإنسان من داخله انتهى فيه كل شيء، ولا يغرنك الظاهر!" [122].

بيّنٌ من الواقع المشهود اليوم أن جمهرة البشر أخذت تستكين للتفكير المادي، وتبني عليها سلوكها في الحياة، وليست تأوي إلى ما وراء المادة إلا نادرا، وهذا الخلل من شأنه أن يصيب العالم خسارة فادحة نتيجة القلق والاضطراب الممتدين في عمق كيانه، وتحسبا لاستفحال الخطر وزيادة الضرر يوجّه العقاد الضمائر إلى وجوب رد الاعتبار للعقيدة الروحية التي يؤسس لها الإسلام من منطلق دعوته إلى الإيمان بالغيب، يقول: "وحيثما غلبت الحيرة والقلق في العالم فهناك أمر واحد كن منه على أتم اليقين، كن على يقين أن العالم يبحث عن عقيدة روحية، لأنه يضيق بالحاضر وينظر إلى المستقبل وكل مستقبل فلا محل له من جوانح الصدور إن لم يكن موضع رجاء ومرجع إيمان وغاية سعي يستحق الكفاح" [123].

وأضيف، إن حاجة العالم اليوم إلى الارتقاء بالروح أزيد آلاف المرات من حاجته إلى الهواء الذي يتنفسه.

وإذن، فلا مناص من اجتماع هذه الشروط -المادية والمعنوية- لإعداد الإنسان المثال، وبناء الحضارة المثالية، وإنّ فقْدَها فقْدا كليا أو جزئيا يجعل الإنسان يفقد تصوره لحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة الوجود كله.

---

(121) سورة إبراهيم، 43 – 45.

(122) الحقيقة و المآل، 24.

(123) العقاد عباس محمود، عبقرية محمد، دار النفيس، القبة، الجزائر، دط، 2002، 158.

الفصل الأوّل

مظاهر الأثر الدلالي في الدّرس العقدي

المبحث الأوّل

دلالة الألفاظ المفردة

اللفظة المفردة كما يقول الرازي هي" الدالة بالاصطلاح على معنى"[124] فإذا لم يعرف المعنى الذي وضعت له لم تعد شيئا، ولذلك اهتم أرباب المعاجم وغيرهم ببحث معاني الكلمة بذكر معناها أو مرادفها أو مضادّها أو ما يفسرها، والإفادة بمعلومات عنها كأصل الوضع وتطورها التاريخي ومشتقاتها, كما يذكرون بعض السياقات اللغوية التي توضح دلالتها, وأحيانا يبحثون المعنى المجازي لها ويسوقون الشواهد الموضحة له، وهكذا.

---

(124) مفاتيح الغيب، 29/1.

ولأهمية العلاقة بين اللفظ والمعنى عقد سيبويه في الكتاب بابا سماه :"باب اللفظ والمعنى, وأورد تحته من كلام العرب: اختلاف اللفظيين لاختلاف المعنيين, واختلاف اللفظيين والمعنى واحد، واتفاق اللفظيين واختلاف المعنيين "(125)

كما أننا نجد في مصنفات المفسرين دراسات دلالية غنية رفدت المعجمية العربية، وبخاصة عند أولئك الذين عنوا بشرح المفردات الغريبة في القرآن وتوضيح دلالتها وبيان مراميها وأساليبها، وإدراكا منهم لتوقف معاني الآيات على النظر في دلالات الألفاظ، ومن جملتها الآيات الدالة على الأحكام العقدية .

ولتفسير المعنى المعجمي سلك هؤلاء العلماء طرقا عدة, نتعرض لبعضها فيما يلي :

المطلب الأوّل: اتفاق اللفظ واختلاف المعنى.

المراد باتفاق اللفظ واختلاف المعنى هو أن يكون "اللفظ الواحد الدال على معنيين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة "(126) أو هو" تعدد دلالة اللفظ في سياقات مختلفة "(127).

ويفهم من كلام سيبويه الإشارة إلى هذا بقوله :"اتفاق اللفظيين واختلاف المعنيين, نحو قولك:

وجدت عليه المَوْجِدَة، ووجدت: إذا أردت وجدان الضالة وأشباه هذا كثر"(128)ويُعْرف عند فقهاء اللغة بالاشتراك أو المشترك اللفظي .

يعد الاشتراك اللفظي مظهرا شائعا في لغات الإنسان جميعها، ويمثل بصفة خاصة في العربية دليلا على سعتها في التعبير, وأمارة على وفرة معانيها ودلالة ألفاظها وتراكيبها, شأنه في ذلك شأن الترادف.

---

(125) سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار التاريخ، بيروت، دط، دت،48/1.

(126) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 292/1. وابن فارس، الصاحبي، 261.

(127) عكاشة محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة , 165.

(128) الكتاب 48/1.

وهذه المعاني المتباينة قد تكون مختلفة يغاير بعضها البعض فليس بينها ترادف ولا تضاد، وقد تكون أضدادا، فأما النمط الأول فمثاله: دلالة كلمة (حِجر) فهي على وجوه من المعاني: تدل على ما هو محرم, وعلى العقل، وعلى حجر الكعبة، وعلى أنثى الخيل, ذكر ذلك أبو عبيدة [129] حين عرض لتفسير قوله: [❒◆③♦◑➔❑◙♑➚❑♌♦ ❍♋✗⇳❷☸✃ ♁⊙♦♘✗➔❑❻✡✃][130] فقال أي: حراما محرما, واستدل له بقول المتلّمس:

حنّت إلى النخلة القصوى فقلت لها حجر حرام إلا تلك الدهـــاريس

وقال في آية أخرى:[✐♋♐♎❽ ❑✍♑♘❷✍] أي: لذي عقل ولب, ومن الحرام سمي حجر الكعبة، والأنثى من الخيل يقال لها حجر[131] .

وكذلك لفظ (الولي) يأتي على وجوه من المعاني :

_ بمعنى الولد, نحو قوله تعالى :[▫⬧♑⌂◘⇔ 🖫♏❼ ♋♓ ✐⬆⬆➔☼➀][132].

_ الصاحب من غير قرابة, قال تعالى في وصف ذاته :[❑◆◙⬧⌺⇔ ③♦▤➚♊ ✐⬆🕮⬉◑ ⌖⬧❸♐③⌨♐✗♐❼ ✃⬆♑☺⬅◘▫⌨⬁ ❑◆◙⬧⌺⇔ ③♦▤➚♊ ✐⬆🕮⬉◑ ❑◆🖫♏❼✍ ♋♓⌘ ✃⬆♎♏♒♌♋][133] أي: لم يكن له صاحب ينتصر به من ذل أصابه.

---

(129) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، التميمي بالولاء، تيم قريش، البصري النحوي العلامة، وأسند الحديث إلى هشام بن عروة وغيره، وروى عنه علي بن المغيرة الأثرم وأبو عبد القاسم بن سلام، أخذ عن الأخفش الأوسط، وأبان بن عثمان المعروف بالأحمر. انظر: ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1994، 235/5. والزركلي، الأعلام، 27/1.

(130) سورة الفرقان، 22.

(131) أبو عبيدة معمر بن المثنى, مجاز القرآن, تحقيق محمد فؤاد سزكين, مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت، 73/2.

(132) سورة مريم ، 5.

(133) سورة الإسراء 111.

_ بمعنى القريب, نحو قوله تعالى: [❒◆✎♦☞ ☜✖⧗→☠ ✎♓♋✌ ⑩←❒♌☝

✁☞✍★✌♋✌☝ ❒◆🖫☞🖫❼♍🖫][134] أي ليس لكم من دون الله قريب من الكفار ينفعكم .

_الوَلِي: الربّ, قال تعالى: [🕮❒➘☒❷⬀❸◆ ✁☞✍★ 🕮❒✎+③♋⓿➚

◆☜♋⓿❁☞][135] يعني ربا, ونظيرها: [🕮❒✈♋ ✁☞✎+③⬧⓿➚❒✁☎ +✍☞☞⬧◻ ☎ ◆➚✍☞◆⓿♋☜☞🕮❒❒ ▦◷♋❍♋☼❒←⑩ ♊♋✌ ♎→❒◆ ✁☞♋☜❏◆🖫♍❼❺][136] .

_ بمعنى الإله، قال تعالى:[❒◆⬧⬧ ③⬉♦❁⬃♎🙵⬋☠ ✌❒☞ ☎✁❒➚⓿⬧③+✌☞✁ ☞♦✌ ⬧⬧◆❒ ☞ॐ★⬂⓿☒⅄ ☎✁❏←⌨❁❍☒✍ ✌♋♊ ⑩←❒♌☝ ✁☞✍★ 🕮❒❒⬃☜♋⓿◆☞✍➚[◆ [137] يعني آلهة.

_ الولي بمعنى العصبة، قال تعالى: [❒◆❶♐❒❄♐❼ ⌘⬀▦⬂❦→

✁☞☜⬂☺⍓❏◆◷🖫♍❼◆ ✌♋♊ ❒◆❻◆✁✍➚♋❽ ❒◆🗎•☞☼◆♦❦♋ ✁☞✌⬂❷◆🕮❒✌♐❼ ⬊♦♎♎♋❷ॐ✁⬧♑⬔⬕⇔ 🖫♍❼ ✌♋♊

✍⅄☞→☼①⬄ ❒◆☜♋⑩⬧☞][138] ، فطلب من الله الولد يخلفه فيهم ويسوسهم بما أمر الله به [139].

فجميع المعاني في أيّ من هذين المثالين مختلفة غاير بعضها بعضا.

ومثال النمط الثاني : لفظ (الجلل) والذي يأتي بمعاني:

- بمعنى (عظيم)، كما في قول الشاعر:

فلئن عفوتُ لأعفونّ جللا   ولئن سطوت لأوهننّ عظمي

قومي هم قتلوا أميم أخي   فإذا رميت يصيبني سهمي

---

(134) سورة العنكبوت 22.

(135) سورة الأنعام،14.

(136) سورة الشورى، 9.

(137) سورة الجاثية، 10.

(138) سورة مريم، 5.

(139) أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط2، 1420-1999، 122/3. ومجاز القرآن 124/1 _125.

معناه: فلئن عفوت لأعفونّ عفوا عظيما ، لأن الإنسان لا يفتخر بصفحه عن ذنب حقير يسير[140].

- بمعنى هيّن، كما في قول لبيد :

كل شيء ما خلا الموت جــلل   والفـــتى يسعى يلهيه الأمل [141].

قال الثعالبي[142] :" الجلل اليسير والجلل العظيم عند ما هو أيسر منه، والعظيم قد يكون صغيرا عند ما هو أعظم منه"[143].

ومثال ذلك أيضا لفظة (الظّن)، التي تعني الشك وتعني اليقين، كما في قوله تعالى: [☎✁❑➔◑🕓■🖬⓾✍ ☠⬋🙵□✠❒🕮 ♦♌❑❻☪⇧➔♦③ ♦✖⇦⚾🕭⮝✏🙤✁ ❻◆🀰⸙🙸🙵🙸☠⬀][144] أي الذين يتيقنون ذلك، لأنه جاء في مدح المؤمنين، وليس بمعقول أن يمدح الله قوما يشكون في لقائه. ويأتي الظن بمعنى التوهم، نحو قوله تعالى: [⬄🏱🡐♑🡐✌⍓➔⚾☼🙤□✍ 🏱🡐♑❋☼❒🕮 ☎✁☑❑❻☪⬩🡐◆❒ ★✏🙤✁ ⌘♊⚾♓✍ ☠⬋🙵🡐✠❑⇧🕓⬉❍][145].

وآخرون اتخذوا مذهبا وسطا بينهما، كأبي علي الفارسي[146]، والأخفش ، وغيرهما، فهؤلاء أثبتوا الاشتراك في الألفاظ العربية، ولكن على نطاق ضيق جدا، فأبو علي الفارسي

---

(140) ابن الأنباري محمد بن القاسم، الأضداد ، تحقيق محمد إبراهيم، المكتبة العصرية ، ط3 ،1411-1991، 3.

والسيوطي، المزهر في علوم اللغة ، 313/1.

(141) المزهر ، 313/1 .

(142) هو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، كانت ولادته سنة خمسين وثلثمائة، من تصانيفه: كتاب (فقه اللغة، وسحر البلاغة وسر البراعة، ومن غاب عنهم المطرب، ومؤنس الوحيد، وشيء كثير جمع فيها أشعار الناس ورسائلهم وأخبارهم وأحوالهم وفيها دلالة على كثرة اطلاعه. وله أشعار كثيرة. وكانت ولادته سنة خمسين وثلثمائة وتوفي سنة تسع وعشرين وأربعمائة رحمه الله تعالى. انظر: وفيات الأعيان، 178/3-180.

(143) الثعالبي أبو منصور، فقه اللغة ، 215.

(144) سورة البقرة، 46.

(145) سورة الحشر، 2

(146) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان أبو علي الفارسي النحوي، ولد بفسا من أرض فارس، وقدم بغداذ فاستوطنها، وأخذ من علماء النحو بها، وعلت منزلته في النحو، حتى قال قوم من تلامذته: هو فوقالمبر ّ د وأعلم. وله من الكتب: (كتاب التذكرة، وكتاب الإيضاح والتكملة، وكتاب الأغفال فيما أغفله الزّجاجي في المعاني). كانمتّ ّهما بالاعتزال. وتوفّي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ببغداد.

يؤكد أن اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي أن لا يكون قصدا في الوضع ولا أصلا، ولكنه من لغات تداخلت، أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب فتصير بمنزلة الأصل(147).

والأخفش عمل " ما بوسعه لرد الدلالة لرابط وأصل واحد يجمعهما ما أمكنه ذلك ، وإن لم يجد لها تصريفا أثبتها على أنها من المشترك" (148).

وقد تابع هذا الفريق طائفة من المحدثين في التوسط وعدم المغالاة في إثبات المشترك، وعدم إنكاره بالكلية ، تمثلهم قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة وهؤلاء لم يكتفوا بإثباته في العربية فحسب، ولكنهم أقروا بوجوده في اللغات الإنسانية كلها ، وان اختلفوا في تحديد ألفاظه قلة وكثرة(149).

وإذا كان ابن درستويه(150) مثلا يعتمد في رفضه للمشترك على أنه " لو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين لما كان ذلك إبانة ، بل تعمية وتغطية "(151) ، فإن كثرة استعمال أهل اللغة لهذا اللون ووفرة محصول اللغويين منه هو الذي حدا بكثير من الباحثين المحدثين إلى قبوله والتصريح بأنه "واقع ملموس، وحقيقة لا خيال، وكثير لا قليل"(152).

انظر: العكري عبد الحي بن أحمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، دط، 1406هـ، 3/88-90. وإنباه الرواة على أنباه النحاة، 1/216-218.

(147) الثعالبي، فقه اللغة، 34.

(148) اللّتو عمار، البحث الدلالي في كتب معانيي القرآن ، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط51، 1431-2010، 193-194.

(149) الجرمي إبراهيم، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1427-2006،161-162.

(150) هو أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي: صحب المبرد ولقي ابن قتيبة، وأخذ عن الدارقطني وغيره، وكان شديد الانتصار للبصريين في النحو واللغة، له: (الإرشاد في النحو، ومعاني الشعر، وأخبار النحاة)، توفي سنة 347هـ.

انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت 2/36.

(151) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 1/385.

(152) توفيق شاهين ، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا ، مكتبة وهبة، القاهرة ، دط، 1400، 105.

وكما اختلفوا في إمكان وقوعه نفيا وإثباتا اختلفوا في أسبابه الموجبة له، من أهمها ما رصده أحد
الدارسين في النقاط التالية(153):

1- اختلاف اللهجات العربية في إطلاق الألفاظ على المعاني ، فانه في هذه الحالة لا يبعد أن لا يكون رابط بين المعنيين أو المعاني، ولا مناسبة، وبدأ يصير اللفظ موضوعا لمعنيين أو أكثر وضعا أولا.

2- قد يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك بين المعنيين، فتصلح الكلمة لكل من المعنيين لوجود المعنى الجامع بينهما، وعلى توال الزمن يغفل الناس هذا المعنى الجامع فيعدّون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي، فالقرء مثلا: هو اسم لكل وقت اعتيد فيه أمر خاص، ولكن هذا القدر المشترك أغفله الناس، حث استعملوا القرء في الطهر والحيض فقط، فأصبح هذا اللفظ مشتركا بينهما.

3- أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى ويستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز لعلاقة بين هذالمعنى والمعنى الأول، ثم يشتهر استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي، ويُنسى التجوُّز مع الزمن حيث
يصبح حقيقة عرفية فيه، كلفظ (الأكل) الموضوع أصلا للمعنى المعروف ، ثم استعمل استعمالا عرفا على أنه حقيقة في أخذ الإنسان مال غيره أو استغلاله والتصرف فه تصرفا غير شرعي.

4- قد يوضع لفظ لمعنى في اللغة ثم ينقله الشارع ويضعه لمعنى آخر له علاقة بالمعنى الأول، ثم اشتهر وأصبح حقيقة شرعية، كلفظ (الشفعة): فهو لغة موضوع للضّم وشرعا لحق تملك المبيع قهرا بمثل الثمن إذا كان المبيع عقارا مشتركا بين اثنين.

والآن يجدر بنا أن نتوجه إلى الكلام عن استعمال المشترك الوارد في النصوص الشرعية القرآنية منها والحديثية لنختصر طريق الخلوص إلى الأثر العقدي المترتب عن اعتبار هذه الظاهرة في الأدلة الشرعية المتعلقة بأحكام العقيدة الإسلامية.

---

(153) أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 162-163.

يقرر الطاهر بن عاشور قاعدة مفادها " إن جميع المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها"[154]وقد جعل المشترك اللفظي من أجدر وأدق الأدوات التي تؤيّد قاعدته التي نافح عنها " سواء كانت دلالة التركيب علها متساوية في الاحتمال والظهور، أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض"[155] فإن " الذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن الكريم على ما يحتمله من المعاني"[156].

ومقصوده بناء على قاعدة سعة المعاني التي رمى إليها القرآن أن يُستعمل اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دفعة واحدة ما دامت القرينة لم تمنع من إطلاقه وتوجب تقييده بأحد معانيه [157].

فمثلا في قوله تعالى: [🕮❒🕭♉🏱✍ ✂♎♋♑🕐○🖬■❑🗐□■
✍♑➔♎♋♑⬈❑🖰♉ ✂♎♋♑⌖⊙☺⇳▪↬ ♐◑♑🖫■❼🗐 ➘☒○❁🖃✍
✂♎♋♑⮝❶⮰⮛✍][158] يقّرر أن الدلوك ورد بمعنيين؛ " فورد بمعنى زوال الشمس عن وسط قوس فرضي في طريق مسيرها اليومي, وورد بمعنى ميل الشمس عن مقدار ثلاثة أرباع القوس, وهو وقت العصر, وورد بمعنى غروبها ....فالدلوك يجمع ثلاثة
أوقات باستعمال المشترك في معانيه, والقرينة واضحة "[159] , ولعلّه يقصد بوضوح القرينة ما أشار إليه من حرف (إلى) الذي للانتهاء يفهم منه "إن في تلك الأوقات صلوات, لأن الغاية كانت لفعـــــل
(أقم الصلاة), فالغاية تقتضي تكرار إقامة الصلاة وليس المراد غاية لصلاة واحدة جعل وقتها متسعا,لأن هذا فهم ينبو عنه ما تدل عليه (اللام) في قوله (لدلوك الشمس) من

---

(154) التحرير والتنوير، 91/1.

(155) المصدر نفسه، 91/1-92.

(156) المصدر نفسه، 97/1.

(157) الزهراني مشرف بن محمد، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور ، مؤسسة الريان ، بيروت، ط1، 297،1430.

(158) سورة الإسراء ،71.

(159) التحرير والتنوير، 144/14

وجوب إقامة الصلاة عند الوقت المذكور لأنه الواجب والأكمل, وقد زاد عمل النبي ρ بيانا للآية"[160] .

والشّيخ ابن عاشور ليس إلا تابعا في هذه الطريقة لسابقيه أمثال الطبري وغيره, فقد استعمل الطبري كلمة (حفدة) من قوله تعالى:[❑◆✂✍✦ ♉⌧➔⌧✍•
♎☯♊◷◆❑⧄♊❑📖 ⇳♊♋♓✋ ☠↗▤⬧♍ ⬀✍↗▤⬀○➔▦✡❑📖
♦×✓♋☪♦✍ ☠➔⌛⬀♉◷◆❑⧄♊❑📖 ⇳♊♋♓✋ ☠↗▤⬧♍ •✍⌧➔⌧♉◆❑
⌘♊♋♓✋ ☠↗▤⬧♎⌧♊◆❻◆❑ ☪❑⌧⑨⌧▦⌧○◆❑
⬀✍♋➲◷♦⌛⬂♍✍✍♌⌛⬧▫❑📖 ▤ ♋◆☼◷♦⌛✍♒❶⅄➲♍✍✂
⬀☠➔♎ ★✍✍✂ ♋◆☼⌧☺⬂➔♋☪♌✍◆❑ ♦♌❑↖☪♋✋⬂⬧↖③
♦▤⬀↖❷➔▦⬀▤♦③][161] على جميع معانيها, ثم علّق على ذلك بجواز أن يكون كل ذلك مرادا بقوله :"لم يكن الله _تعالى ذكره_دل بظاهر تنزيله ولا على لسان رسوله ولا بحجة عقل على أنه عني بذلك نوعا من الحفدة دون نوع منهم "[162]ومن ثمّ "لم يكن لنا أن نّوجه ذلك إلى خاص من الحفدة دون عام إلا ما اجتمعت الآية عليه أنّه غير داخل فيهم "[163] .

كما أكّد الشريف المرتضى المعتزلي على هذا المسلك قال :" الواجب على من تعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني, فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها منفردا وليس عليه العلم بمراده بعينه, فإن مراده مغيب عنه وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام "[164] .

وفي مقابل هذه الطريقة لجأ البعض إلى القول باستعمال المشترك اللفظي في أحد معانيه دون الآخر أي: لا يصح عندهم أن يراد باللفظ المشترك إلا واحدا من معانيه"[165].

إن عامة المتكلمين متفقون على ثبوت المشترك اللفظي في النصوص الدينية ولكنهم اختلفوا في ترجيح معنى على معنى, ومدلول على آخر, وإليك بعض الأمثلة التوضيحية على ذلك :

---

(160) التحرير والتنوير، 144/14 وأثر الدلالات اللغوية في التفسير عند ابن عاشور، 302_303.

(161) سورة النحل ،72.

(162) جامع البيان ،259/17.

(163) المصدر نفسه، 259/17.

(164) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، 18/1-19.

(165) محمد أبو زهرة، أصول الفقه ,129 .

لفظة (شاء) في قوله تعالى: [❒◆❒⬧⧫◆⬀ ⅄☒⬧⧫✍◆ ⬧✍✦ ⧫✌◆⬧✍

🕮❒⌗⬉❸◆⬀⬀❐⬈❑✂☎] (166) فالمعتزلة القائلون بالعدل يقولون إن الله سبحانه لا يشاء الكفر بل العبد هو الذي يشاؤه ويختاره, ولذلك أوّل القاضي عبد الجبار الآية على أنه لو شاء سبحانه Y أن يلجئهم إلى الإيمان ويجمعهم على الهدى ما أشركوا, لكنه لما أراد تعريضهم للثواب أزال الإلجاء، فاختار بعضهم الشرك لسوء اختيارهم(167).

في حين نجد أن ابن حزم ينكر عليهم هذا المعنى، ويرّجح معنى آخر عليه اعتمادا منه على اللفظ المشترك، قال: "وذهب أهل السنّة أن لفظة (شاء) و(أراد) لفظة مشتركة تقع على معنيين: أحدهما الرضى والاستحسان، فهذا منهي عن الله تعالى أنه أراده، أو شاءه في كل ما نهى عنه، والثاني أن يقال: أراد وشاء بمعنى: أراد كونه وشاء وجوده، فهذا هو الذي نجد به عن الله Y في كل موجود في العالم من خير أو شر" (168).

لفظة (الضلال) في قوله تعالى: [❒◆❒◆♊⍓⑨⍓☒ ⮚❁⧫✍◆"

◻⧫♑⍓⑨⍓❽▤] (169)، كلمة (الضلال) مشترك لفظي يحتاج إلى إزالة إبهامه ورفع غموضه، ذلك أن المخاطب في الآية الرسول ρ، فقصر هذا اللفظ على بعض معانيه دون بعض، أي حمله على الضلال الذي هو ضد الهدى، مفض بالضرورة إلى ما زعمه قوم بأنه ρ كان على مذهب قوم أربعين سنة، وهذا خطأ فاحش، لذا فإن دلالة هذا اللفظ تتحدد عند الرجوع إلى نص آخر يوضّح معناه ويبينّه، مثل قوله Y: [✞⧫◆⬂♊ ☼⧫◗➔⬀❹

⬉⧫⬛■⓿⬂⌨⍓ 🕮❐❍⇳❍❁♊⌘ ✂⬀⏺⬂◗⬧🕐❁⬀⬂ ⬀⍓☺⍓✍

🕮❐❐⬃❍⍓⓿⬂⓿⬂⌨⍓ ◗◆⬧✍ ◗⬂⏺⬂⓿⬂⌨⍓ ⚬⍓🕐⓿☒✂

✂⬀⏺⬂◗➔❷⬀⬈◆✂♌◆ ❒◆◗⬂♌ 🗎➔✡✹⚈❁ ⬂♊ ⚬◆⌨⬀✂⬂🕮⬂🕘

⏺⧫☺⬂♊⌘ ✂⬀⏺⬂⬄◆🕓⊞⬂■⬂✓◻⬂] (170) فإنّه بالنظر إلى هذه الآية يظهر أن الضلال هو الغفلة(171).

---

(166) سورة الأنعام، 107.

(167) متشابه القرآن، 256-257.

(168) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت، 3/ 80.

(169) سورة الضحى، 7.

(170) سورة يوسف،3.

(171) البطليوسي أبو محمد عبد الله بن السيد، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد الداية، دار الفكر، دمشق ،ط02، 1403، 119.

لفظة(الإصبع) في الحديث المروي عن عبد الله بن عمرو أنه قال: سمعت النبي ρ يقول:«إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ **إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ** الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ كَيْفَ يَشَاءُ » (172).

إذا كان أهل الحديث أثبتوا الإصبع مع تفويض حقيقته وكيفيته إلى الله Y ، فإن مخالفيهم من المعتزلة والإباضية في معرض تأويلهم للحديث النبوي يذكرون أن الإصبع في كلام العرب وإن كانت
الجارحة المخصوصة فهي أيضا الأثر الحسن والنّعمة ، يقال: لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة، أي
قيام وأثر حسن، فيكون المعنى: ما من آدمي إلاّ وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين (173).

وهكذا في هذه النماذج وغيرها كثير، يتبين لنا كيف أن العلماء يتفاوتون في الفهم، فلا نجدهم يتفقون على معنى بعينه من معاني المشترك اللفظي، بل يرجحون منها اعتمادا على السياق والقرائن ما يرونه أقرب إلى مذاهبهم وأنسب لاعتقاداتهم.

المطلب الثاني: اختلاف اللفظ واتحاد المعنى.

يتضمن هذا المطلب عكس ما تقدم ذكره في المطلب السابق، والمراد به هنا ترادف لفظين فأكثر على معنى واحد، وهذا ما قصده سيبويه أثناء إشارته إلى بعض سنن العرب في الكلام بقوله:"اختلاف اللفظين والمعنى واحد" (174)ومثّل له باللفظ (ذهب) و(انطلق).

وظاهرة ترادف الألفاظ تعد عاملا هاما من عوامل التوسع اللغوي، وسببا مباشرا في ثراء اللغة العربية، ومع ذلك فقد مثّلت مشكلة كانت وما تزال موضع خلاف طويل ومثار جدل كثير بين الدارسين، إذ تباينت مواقف اللغويين ومذاهبهم في أمرها، وتعددت آراؤهم في النظر إليها من حيث تعريفها وتفسيرها، ومن حيث الجواز والإنكار في وقوعها وما يترتب عليها.

---

(172) الشيباني أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، دط، دت، 168/2.

(173) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، 318/1-320. والجعيري فرحات، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، 1987، 279.

(174) الكتاب، 48/1.

فذهب أكثر اللغويين والنحويين إلى إثبات الترادف مطلقا، بدون قيد ولا تقسيم، وأن إنكاره يعدّ من تعسفات الاشتقاقيين، " وتعسفات الاشتقاقيين لا يشهد لها شبهة فضلا عن حجة"[175].

ومن هؤلاء القائلين بوقوعه في اللغة العربية: سيبويه، والفيروزأبادي، وقطرب[176] وابن خالويه[177]

والأصمعي وابن يعيش[178]، وغيرهم [179]. ولعلّ ابن سيده[180] من أشد المدافعين عن الترادف وانتفاء الفروق بين الألفاظ المترادفة، فهو يناقش من يرى أن في (مَضَى) معنى ليس في (ذَهَب) [181]، ونحو ذلك بقوله : لَحن نُوجدك من اللفظتين المختلفتين ما لا تجد بُدّا

(175) المزهر،317/1.

(176) هو محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب: نحوي، عالم بالأدب واللغة، من أهل البصرة. من الموالي. كان يرى رأي المعتزلة النظامية، وهو أول من وضع (المثلث) في اللغة، وقطرب لقب دعاه به أستاذه (سيبويه) فلزمه، من كتبه: (معاني القرآن، والنوادر ، والأزمنة، والأضداد، وخلق الإنسان، وغريب الحديث). وتوفي سنة 206 هـ.

انظر: العكري عبد الحي بن أحمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، دط، 1406هـ ، 15/2. و الزركلي، الأعلام، 95/7.

(177) هو الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبد الله: لغوي، من كبار النحاة، أصله من همذان، استوطن حلب، وعظمت بها شهرته، له: (ليس في كلام العرب، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن العزيز، والبديع في القراءات السبع)، توفي سنة 370هـ بحلب. انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 529/1. و الزركلي، الأعلام، 231/2.

(178) هو يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع: من كبار العلماء بالعربية. موصلي الأصل. ولد سنة 553هـ، رحل إلى بغداد ودمشق، وتصدر للإقراء بحلب إلى أن توفي بها سنة 643 هـ، من كتبه: (شرح المفصل، وشرح التصريف الملوكي لابن جني). انظر: الزركلي، الأعلام، 206/8.

(179) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 157.

(180) هو أبو الحسن بن سيده علي بن إسماعيل المرسي العلامة صاحب المحكم في اللغة وكان أعمى ابن أعمى رأسا في العربية حجة في نقلها، له: (كتاب المحكم في اللغة، وكتاب المخصص، وكتاب الأنيق في شرح الحماسة)، وقرأ على أبي عمر الطلمنكي وتوفي سنة 448هـ. انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 305/3. ووفيات الأعيان، 330/3-331.

(181) المزهر، 317/1.

من أن تقول : أنه لا زيادة معنى في واحد منها دون الآخر، بل كل واحد يفهم ما يفهم صاحبه" (182).

وكذلك نحا الرّماني (183) نحوه وهو يورد الألفاظ المترادفة بجوار بعضها البعض دون كلام عن أيّ فرق بينها، مثاله عنده:" فصل: خاصمه وجادله: خاصمه ونازعه، وجادله، ونازله، وناهشه، وناوأه،
وناهضه، ونابذه، وناجزه، وناضده، وناضله، وناقضه، ..." (184).

ومما يشهد لهذا الرأي تجّرد طائفة منهم لجمع الألفاظ المترادفة في مصنفات خاصة ، كأبي عبيدة معمر بن المثّنى في كتابه (أسماء الخيل) والفيروزأبادي في كتابه (أسماء النكاح) وغيرهما كثر (185).

وأّما القائلون بالترادف من المحدثين فقد اشترطوا جملة من الشروط لابد من تحققها للحكم به منها(186):

- الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقا تاّما، على الأقل في ذهن أغلبية أفراد بيئة واحدة.
- أن تكون الكلمتان تنتميان إلى لهجة واحدة، أو مجموعة منسجمة من اللهجات.
- الاتحاد في العصر بحيث يُنظر إلى المترادفات في عصر خاص، وزمن خاص.
- أن لا يكون أحد اللفظين نتيجة تطّور صوتي للفظ آخر نحو: الجَثْل والجَفْل بمعنى النمل.

---

(182) ابن سيّده أبو الحسن علي ، المخصّص، تحقيق خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417-1996، 174/4.

(183) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني النحوي المتكلم؛ أحد الأئمة المشاهير، جمع بين علم الكلام والعربية، وله تفسير القرآن الكريم، أخذ الأدب عن أبي بكر بن دريد وأبي بكر بن السراج، وروى عنه أبو القاسم التنوخي وأبو محمد الجوهري وغيرهما. وكانت ولادته ببغداد سنة 296هـ، له: (شرح الجمل لابن السراج، وكتاب شرح الألف واللام للمازني، وكتاب الإمامة. كتاب الرؤية)وتوفي سنة أربع وثمانين، وقيل اثنتين وثمانين وثلثمائة.
انظر: وفيات الأعيان، 299/3. والأعلام، 32/3. وإنباه الرواة على أنباء النحاة، 490/1.

(184) الرّماني علي أبو الحسن، الألفاظ المترادفة، تحقيق فتح الله صالح المصري، دار الوفاء، ط3، دت، 64.

(185) الجرمي، الأثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 157.

(186) المرجع نفسه، 175-176.

وذهب طائفة أخرى من اللغويين إلى إنكار الترادف المطلق في ألفاظ اللغة، وجنحوا إلى وجود فروق – وإن دقّت – بين معاني الألفاظ التي ظاهرها الترادف، قال ابن الأعرابي :" إنّ كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد ففي كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا علمه فلم يلزم العربَ جهلُه"(187).

وتابعه في هذا الرأي ابن فارس، حيث يقول :" ففي (قَعَدَ) معنى ليس في (جَلَسَ)، وكذلك القول فيما سمّ ّاه، وبهذا نقول، وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحي ثعلب(188)" (189).

وحجته فيما ذهب إليه أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير، كما يقر بأنه لا يكاد أحد من علماء اللغة يخبّر حن حقيقة ما خولف فيه، بل يسلك طريق الاحتمال والإمكان (190).

ولعل ما صنعه أبو الهلال العسكري(191) في تصنيفه كتابه في الفروق لدليل على حرص علماء هذا المذهب على تلمس الفروق الدقيقة بين كلمات حكم بترادفها، فقد خصّص بابه الأول في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبا لاختلاف المعاني في كل لغة، ومفاده:" أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة

---

(187) المزهر، 314/1.

(188) هو العلامة المحدث، إمام النحو، أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني مولاهم البغدادي، صاحب (الفصيح) و(التصانيف)، ولد سنة 200هـ، وسمع من إبراهيم بن المنذر، ومحمد بن سلام الجمحي، وابن الأعرابي، وعلي بن المغيرة، وسلمة بن عاصم، والزبير بن بكار، وعنه: نفطويه، ومحمد بن العباس اليزيدي، والأخفش الصغير، وغيرهم، وله: كتاب (اختلاف النحويين) وكتاب (القراءات) وكتاب (معاني القرآن) وأشياء. ومات سنة 291هـ.

انظر: الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405- 1985، 1/27.

(189) ابن فارس، الصاحبي، 59.

(190) المصدر نفسه، 67-68.

(191) هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، أبو هلال: كان موصوفا بالعلم والفقه ، والغالب عليه الأدب والشعر، نسبته إلى (عسكر مكرم) من كور الأهواز. ومن كتبه: (التلخيص، وكتاب الصناعيتن: النظم والنثر، والمحاسن)، توفي بعد 395 هـ. انظر: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت، 506/1. والأعلام، 196/2.

واحدة، فإن كل واحد منها يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلا لا يُحتاج إليه"[192].

كما قد قيل إن من أسرار إنكار الترادف أن أصحاب هذا الرأي كانوا من الاشتقاقيين الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة العربية إلى أصل اشتُقت منه، حتى الأسماء الجامدة والأسماء الأجنبية عن اللغة العربية، لأن المولعين بالاشتقاق كابن دريد[193] وابن جني وابن فارس يرون أن كل ما وضع من اللغة ارتجالا فإنما وضع لمناسبة بين الدال والمدلول على وجه من الوجوه، مثل ما نقل عن بعض المعتزلة من ذهابهم إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع أن يضع[194].

وعموما فإن سبب اختلافهم في الترادف راجع إلى أمرين أساسين هما:

1- اختلافهم في تعريف الترادف، حيث عّرفه القدامى من غير قيود ولا ضوابط، على أنه ما اختلف لفظه واتفق معناه [195]، بخلاف تقييده وضبطه كما هو عند الأصوليين وغيرهم، من ذلك تعريف الرازي له بأنه :" الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد" [196]، أو هو: " توارد لفظين مفردين أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد، من جهة واحدة " [197].

وعلى هذا جرى ابن عاشور في تعريفه له بأنه: " لفظ مفرد دال بالوضع على معنى قد دلّ عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها، بحيث تنطق به قبائل العرب كلها إذا

---

(192) العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 33.

(193) هو محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، من أزد عمان من قحطان، أبو بكر: من أئمة اللغة والأدب، ولد في البصرة سنة 223هـ، وانتقل إلى عمان فأقام اثني عشر عاما، وعاد إلى البصرة. ثم رحل إلى نواحي فارس، ثم رجع إلى بغداد، فأقام إلى أن توفي سنة 321 هـ، ومن كتبه: (الاشتقاق في الأنساب، والمقصور والممدود، والجمهرة في اللغة). انظر: الأعلام، 80/6. ووفيات الأعيان، 323/4.

(194) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 172.

(195) الكتاب، 48/1.

(196) الرازي محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول ، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1400، 347/1.

(197) كشاف اصطلاحات الفنون؛ 684/1.

شاءت، أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط استقلال المفردات في الاستعمال وفي الدلالة"[198].

فبشرط الاعتبار الواحد كما هو عند الرازي يخرج ما دلّ على ذات وصِفة كالسيف والصارم أو

صفتين كالصارم والمهنّد، أو صفةُ الصّفة كالناطق والفصيح، وبشرط الجهة الواحدة يخرج ما تداخل من ألفاظ وضعتها قبائل مختلفة على معنى واحد[199].

2- اختلافهم في مناهج الدراسة لهذه الظاهرة اللغوية، فمنكروا الترادف أنكروا أصالته في وضع اللغة استنادا إلى القول بتوقيف اللغة، لأن الترادف – برأيهم – ينافي الحكمة الإلهية، يقول ابن دُرُسْتَويه : " وليس إدخال الإلباس في الكلام من الحكمة والصواب، وواضع اللغة Y حكيم عليم، وإنما اللّغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدٌّ للآخر لما كان ذلك إبانة بل تعمية وتغطية"[200].

والقول بعدم أصالة الترادف لم يكن رؤية المتقدمين وحدهم وإنما جعلها بعض المتأخرين أصلا مقررا في تصانيفهم ، فقد لوحظ على ابن عاشور ذلك، حيث قال بعد أن اختار التفرقة بين (الخراج) و(الخرج) على أساس (زيادة اللفظ لزيادة المعنى) ، قال:" وهذا الذي ينبغي التعويل عليه لأن الأصل في اللغة عدم الترادف"[201].

وهذا الأصل الذي اقتنع به جعله يحترز في إطلاق الترادف على بعض الألفاظ، كما فعل في لفظي (الَوهن) و(الضُّعف) في قوله تعالى: [❐◆❏☒⇦❍✗✌♓♋ ...][202]، فالوهن

والضعف عنده "متقاربان تقاربا قريبا من الترادف، فالوهن قلة القدرة على العمل وعلى

---

(198) الزهراني، أثر الدلالات الغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، 288.

(199) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 177.

(200) السيوطي، المزهر، 303/1. والعسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 33.

(201) التحرير والتنوير، 79/18.

(202) سورة آل عمران، 146.

النهوض في الأمر...والضعف بضم الضاد وفتحها ضدّ القوة في البدن، وهما هنا مجازان"[203].

والحق أن هذا الاحتراز في إطلاق الترادف على الألفاظ القرآنية على درجات متفاوتة، بحسب طريقة التفسير المعتمدة لدى المفسر نفسه، فمجاز القرآن لأبي عبيدة مثلا بلغ الترادف فيه من الظهور ما أن كادت الأمثلة الكثيرة عليه تؤلف الأساس الأول الذي بُني عليه، فإذا كان قد عني فيه بالغريب ودلالة الألفاظ المفردة فليس غريبا عليه إذًا أن يكثر من المترادفات لإظهار دلالة لفظة ما، ولو كان بينهما تقارب على الأقل، كما فعل في (الَوْدق) و(القَطْر) ذكرهما بمعنى واحد، وذلك في سياق قوله تعالى: [[illegible]][204]، قال:"(الودق) و(القطر) واحد، واستدل بقول الشاعر:

فلا مُزْنَةَ ودقَت ودقَها ولا أرض أبقَل إبقالُها "[205]

وأما عن الأخفش فالأمر أقل شأنا في كتابه (معاني القرآن) مما هو عليه في مجاز أبي عبيدة، ومردّ هذا " يعود إلى كون أبي عبيدة أكثر اهتماما بدلالة الألفاظ المفردة من دلالة التراكيب التي نالت اهتمام الأخفش"[206]، فلا يخلو من أن يشير إلى الترادف في بعض المواضع إشارة صريحة ، كما في قوله تعالى [[illegible]

---

(203) التحرير والتنوير، 3/ 244. وأثر الدلالات اللغوية في التفسير، 289.

(204) سورة الروم، 48.

(205) أبو عبيدة، مجاز القرآن، 67/2.

(206) الددو عمار، البحث الدلالي في كتب معاني القرآن، 182.

[⬀⚘⬈▤✎★✐✍❁○⊗♦][207]، فقال:" الرفث والإفضاء واحد، فكأنه قال: الإفضاء إلى نسائكم"[208].

وما قيل عن الأخفش يقال كذلك عن الفرّاء، فبالرغم من أنه " استعان بظاهرة الترادف من أجل الوصول إلى دلالة بعض الألفاظ، إلا أنه فيما يبدو ليس من المغالين بوجود هذه الظاهرة بدليل أنه فرّق بين الألفاظ المتطابقة في دلالتها تطابقا تاما وبين الألفاظ المتقاربة في دلالتها، فهو يشير للأولى بقوله: بمعنى واحد، وللحالة الثانية: متقاربان في المعنى" [209]،

ومثال ما تطابقت دلالتهما قوله في تفسير قوله تعالى: [③♦◷❋♁❒③⑩♑⮹✍

☎✁❑➔▫⬁❒❒🕮 ☎✁☑❑⬉✡♦✌✁◆⬈ ✍▫⇦ⓚ🔔⮝✐✍✁

⊗⑩❑➔◑⬉➔⬁➰◉✍✍⊗✉][210]، "يعني: بالعهود. والعقود والعهود: واحد"

[211]، ومثال ما تقاربت دلالتهما قوله في تفسير قوله تعالى:[◑⊗♦♇ 🕮❒♌

⑥♦③♦✍▫♦✍✐ 🕮❒♦· ③⬉◑✐⑩☺⮹✍ ○⬉⑨⇦❒⑩⮹ ✁✍✐][212] ذكر " أن الخوف والظّن متقاربان في كلام العرب، من ذلك أن الرجل يقول: قد خرج عبدك بغير إذنك، فتقول أنت: قد ظننت ذلك، وخفت ذاك، والمعنى واحد، واستدل بقول الشاعر:

أتاني كلامٌ من نُصّيب يقوله ... وما خِفْتُ يا سلام أنّك عائبي"[213].

وقريب من احتراز الفراء في ميدان التفسير ما صنعه الطبري، حيث استغنى عن مصطلح الترادف واستخدم الألفاظ التي تدل على التقارب من ذلك أنه يعبّر عن المعاني المختلفة للفُرقان بأنها " على اختلاف ألفاظها متقاربات المعاني" [214]، وقاعدته أنّه " من شأن العرب أن تضع الكلمة مكان غيرها إذا تقارب معنياهما... كما يتقارب معنى الكلمتين في بعض

---

(207) سورة البقرة، 187.

(208) الفراء يحيى أبو زكريا ، معاني القرآن، تحقيق أحمد نجاتي وغيره، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دط، دت، 298/1.

(209) البحث الدلالي في كتب معاني القرآن، 184.

(210) سورة المائدة، 1.

(211) معاني القرآن، 297/1.

(212) سورة البقرة ، 229.

(213) معاني القرآن، 145/1-146.

(214) جامع البيان، 98/1.

المعاني، وهما مختلفتا المعنى في أشياء أخرى، فتضع العرب إحداهما مكان صاحبتها في المعنى الذي يتقارب معنياهما فيه" [215].

هذا وكما اختلفوا في أسباب وجود الاشتراك اللفظي في لغة العرب، اختلفوا أيضا في أسباب وجود الترادف فيها، منها ما أمكن البعض[216] عزوها إلى:

- اختلاف القبائل في اللهجات واللغات العربية، إذ كان بعضها يأخذ من بعض توسعا في الكلام، قال ابن جني:" وكلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أُولى بأن تكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد من هنا ومن هنا" [217]، مثال ذلك: الحرير، السندس، الإستبرق، وأيضا اليّم والبحر.

- المجازات المنسية قد تولّد نوعا من الترادف في الكلمات، فالكلمة المستعملة مجازا قد يطول العهد عليها فتصبح حقيقة، فالرحمة مثلا: مشتقة من الرحم موضع الولد، فلعل الرحمة أصلا هي عملية النسل من الأرحام، ثم استعملت مجازا في الصلة بين الذين يولدون من رحم واحدة، وبتقادم الزمن أصبح هذا المجاز حقيقة وبذا نشأ الترادف بينها وبين كلمة رأفة مثلا، وكاستعمال العين للجاسوس ، والأذن لمسترق السمع.

- ثمة صفات تفقد عنصر الوصفية مع مرور الزمن وتصبح أسماء، وذلك نحو أسماء الجمل والسيف، فالسيف مثلا يسمى باعتبارات علّة، كتسميته بصفاته كالصارم.

- الاستقباح، بمعنى أن العرب قد يذكرون كلمة فيستقبحونها ثم يعدلون عنها إلى كلمة أخرى، ذكره الفراء عرضا فقال: " ومن كلام العرب أن يقولوا : (قاتله الله) ثم يستقبحونها فيقولون قاتعه وكاتعه، ويقولون: جوعا، دُعاء على الرجل، ثم يستقبحونها فيقولون: جودا، وبعضهم: جوسا، ومن ذلك قولهم: ويحك، وويسك، وإنما هو (ويلك) إلا أنها دونها بمنزلة ما مضى..." [218].

---

(215) المصدر نفسه، 54/22. وأثر الدلالات اللغوية في التفسير، 289.

(216) المرجع نفسه، 289 .

(217) الخصائص، 374/1.

(218) معاني القرآن، 362/2.

إن بعض هذه الأسباب التي ُرّد إليها وقوع الترادف في اللغة العربية هي نفسها التي ُرّد إليها وجود المشترك اللفظي في اللغة العربية، وأعني بالذات استعارة الكلمات من اللهجات، والأسباب البلاغية كالمجاز والكناية ونحوها.

وعموما فإني أميل إلى مذهب الأكثرية ، أي القول بوجود هذه الظاهرة اللغوية في لغة العرب، سواء بمراعاة الفروق الدلالية بين الألفاظ، أم حالة كون الألفاظ متفقة المعنى فيما بينها، وذلك بالنظر إلى الثمار الدلالية الكثيرة لقضية الترادف، والتي من أهمها ثمرتان:

- الأولى في حالة الفرق الدلالي ، فإن الثمرة هنا هي بيان دقة الاختيار القرآني للألفاظ، أو الجمع بين دلالتين متقاربتين للإشعار بأهميتهما معا.

- والثانية في حالة اتفاق المعنى تكون الثمرة هي التفنن، كما في لفظتي (الإتيان) و(المجيء) في قوله تعالى:[♎⬧♍◆⬥❑☎ ♎⬧♍◆⬥❑☎ ♍◆⬥♍◆⬥] [219]، قال ابن عاشور:" الإتيان والمجيء مترادفان، فذكر المجيء بعد الإتيان ليس لاختلاف المعنى، ولكنه للتفنن وكراهية إعادة اللفظ"[220] وهي ثمرات تتعلق أساسا بالمعنى القرآني وبلاغته ووجوه إعجازه وتلك هي الغاية العليا في تفسير القرآن الكريم"[221].

أقف عند هذا القدر مكتفيا بما ذكرته من مواقف العلماء قديما وحديثا في قضية الترادف من حيث تعريفه، وثبوته، وأسبابه، وقيمته في اللغة والقرآن الكريم، وأنتقل مباشرة للنظر فيما إن كانت هذه المسألة كالاشتراك ذات أثر في تعدد المباحث العقدية الإسلامية، في ضوء تطبيقاتها على النصوص الدينية المرتبطة بها. وإليك على سبيل التمثيل مسألتين من المسائل العقدية التي ُربطت معانيها بالترادف من حيث إثباته أو نفيه فيهما وهما:

- الأولى: العلاقة بين لفظتي (الإيمان) و(الإسلام) ، والتي ترتب على الموقف منهما تنّوع في الحكم على صاحب الكبيرة من المؤمنين في الدنيا والآخرة، وسيأتي الكلام عنه بعُد في موضعه، وتكفي الإشارة هنا إلى اختلاف علماء الأمة في ترادفهما أو تغايرهما:

(219) سورة الأعراف، 129.

(220) التحرير والتنوير، 247/8.

(221) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 293.

فقد ذهب جمهور المسلمين إلى ترادفهما، واعتبارهما شيئا واحدا في أمر الدين، وإن كانا مختلفين في المعنى وفق اللسان العربي، فلا وجود لأحدهما دون الآخر، ومن غير المعقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلما، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنا، بدليل قوله تعالى: [⬃♌❐🕮 ⌂⌨⬂⓿■🖬♦⬉ ♦♌❑🙦✡←☺♦③
◎❼■✍♦⬉ ☎✃❑🙦✡←☺⬩✍⬩⬩ ✍➔🕭 ☎ ☎✃❑←☺■🖬⬄🙥❐🕮
❺♊←☺♦③ ✦✎🙵✃ ⬀✍♦📪 ☎ 📪⬈▤⌂☺🕓■🖬⬄🙥⯑☽
⬗♊🕓⌂☺③💣⁕”🙰⌘ ⬀📪⬈▤🗁⌂⑨⌂♎ ⬃♌❐🕮 ⬀📪⬈▤⬂⓿■🖬♦⬊
♌⯑☽ 📫⬈☪☞←⚐⬄ 🕒✺🕓⑨🙰🕭🙰✓✖♦](222)، قال النسفي(223): "وإذا عُرف أن الإيمان هوالتصديق، عُرف أن الإيمان والإسلام شيء واحد، والإيمان من قبيل الأسماء المترادفة، كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن" (224).

وذهب كثيرون إلى أن الإسلام والإيمان متغايران، ولكنهما متلازمان، بدليل قوله تعالى: [✃🙵✎⮝🕭🙰⬄✖♦ ⬈♦✃👌♦☪⬉❑✃☎ 📫⯑★♦🙵③♦🕓✌🙰☪♦🙵
❑♦🖹•🕭☼←❑✃☎ 👌⬉○⬄🖬⯑☺🙰✓✖♦](225)، حيث إنهما يختلفان في معناهما اللغوي أصلا، إلا أن الشريعة أوقعت كلا منهما على الأعمال المأمور بها، واجتناب المعاصي المنهي عنها، وعليه فلا إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، وفي النصوص الشرعية قاعدة (إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا)"(226).

---

(222) سورة الحجرات، 17.

(223) هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن أبي الفضل أبو المعين النسفي المكحولي الإمام الزاهد، له: (كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، وكتاب التبصرة في الكلام)، قال الذهبي روى عنه شيخ الإسلام محمود بن أحمد الشاغرجي وعبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي. توفي سنة 508هـ وله سبعون سنة. انظر: القرشي عبد القادر أبو محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق الناشر مير محمد كتب خانه، كراتشي، دط، دت، 189/2.

(224) تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامة، الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، ط1، 1993، 817/2ويُنظر أيضا: متشابه القران، 621. والبيجوري إبراهيم، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1413-1993، 54.

(225) سورة الزخرف، 69.

(226) الرازي أبو الفضائل أحمد بن محمد، حجج القرآن، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982، 71. وابن تيمية مجموع الفتاوى، 196/7. وتحفة المريد،54.

- الثانية: ما يتعلق بأسماء الله الحسنى ، إذ منع مشركو قريش الترادف بين أسماء الله تعالى، وزعموا

التغاير بينها، وذلك عند سماعهم رسول الله ρ يدعو« يا الله يا رحمن » فقالوا : كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين، فنزل قوله تعالى: [⚐➔✍✐
☎✁❑⇖⇖⇗⑩✍✁ ✍❑❑🕮 ⅄✎✍✁ ☎✁❑⇖⇖⇗⑩✍✁
⇖🕮♦✁♦▫ ☎✁❑⇖⇖⇳⑨♦✍ ✍❑✌ ✍♦③❑🕮 ☎ ⌘♊◷♦✍⇗❑▪❷♑✍✁
✁✍❀☞✍⇔☺⊠✍✎↗↓ ✁✍🖫⇘♦⇐○⇔♉❑✍🗐] [227]، فظن المشركون

جهلا أو تجاهلا أن (الله) إله و(الرحمن) إله آخر، والدعاء الوارد في الآية إنما هو بمعنى التسمية، أي:سمّوا بهذا الاسم أو بهذا، إذ ا لمراد بهما الاسم لا المسّمى[228].

والتحقيق في هذه المسألة أن النزاع فيها لفظي، فإن أسماء الله الحسنى كلها مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات، والأسماء والصفات لا تدلّ إلا على الله تعالى، سواء في ذلك أكانت أسماء أم صفات[229].

ومثل ما قيل في أسماء الله سبحانه من ترادف الذات، وتباين الصفات، يقال كذلك في أسماء النبي ρ كمحمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب، وكذا في أسماء القران الكريم نحو: القرآن والفرقان، والهدى، والنّور.

ومثال الترادف فيما سيأتي في الدراسة التطبيقية لاحقا الاختلافُ في دلالة لفظتي (نظر) و(رأى) وأثر ذلك في حقيقة رؤية المؤمنين ربّهم يوم القيامة.

المطلب الثالث: الاشتقاق وأثره الدلالي.

يعدّ الاشتقاق كغيره من الترادف والاشتراك أحد أهم خصائص اللغة العربية خاصة واللغات الأخرى بشكل عام، وهو من" الوسائل الرائعة التي تنمو عن طريقها اللغات وتتسع ويزداد ثراؤها في المفردات فتتمكن به من التعبير عن الجديد من الأفكار والمستحدث من وسائل الحياة"[230].

---

(227) سورة الإسراء، 110.

(228) الكشّاف، 700/2. والجامع لأحكام القرآن، 343/10.

(229) فتاوى ابن تيمية، 59/3. والبطليوسي، الإنصاف، 61. والمزهر، 318/1.

(230) رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية ، مكتبة الخانجي القاهرة ، ط 05، 14/8 ، 290

وقد عُرِّف الاشتقاق بتعريفات متعددة، ترجع إلى معنى واحد، فنقل السيوطي أنّ:" الاشتقاق أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنًى ومادة أصلية،وهيئةَ تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفا أوهيئةً ، كضارِب من (ضَرب)، و(حَذِرٌ) من (حَذِر) [231].

وإلى هذا المعنى يذهب أحد المعاصرين بعبارة أخرى وهي أنه" توليدٌ لبعض الألفاظ من بعض،

والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصيل، مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"[232].

وهذا التوليد والاشتقاق لا يتم إلا بتحقيق المناسبة بين المشتق والمشتق منه, فإن كل ما وضع من اللغة ارتجالا فإنما وضع لمناسبة بين الدال والمدلول على وجه من الوجوه. فأركان الاشتقاق على هذا أربعة: المشتق، والمشتق منه، والمناسبة التي بينهما في المعنى والحروف, والتغيير المفضي إلى تمييز صيغة من صيغه [233].

فحاصل تعريفات المتقدمين والدارسين المحدثين هو أن في الاشتقاق أصلاً وفرعاً ، يحتوي الفرع على معنى الأصل، ويزيد عليه معنى آخر يؤخذ من صيغة الفرع.

وتتفرع هذه الظاهرة وتتنّوع إلى أقسام ثلاثة هي :

- الأّول: الاشتقاق الصغير، أو (الاشتقاق العام): وهو أن" يرتبط كل أصل ثلاثي في اللغة العربية بمعنى عام وضع له، فيتحقق هذا المعنى في كل كلمة توجد فيها الأصوات الثلاثة مرتبة حسب ترتيبها في الأصل الذي أخذت منه " [234]، أو باختصار: ما اتحدت الكلمتان فيه حروفا وترتيباً ، نحو اشتقاق الفعل (عَلِمَ) من (عِلْم), والفعل (ضَرَبَ) من (ضَّرب)، أو اشتقاق الاسمين السابقين من الفعلين السابقين، فقد اختلف العلماء في أصل المشتقات، فالبصريون يعدّون المصادر أصل المشتقات جميعها، بخلاف الكوفيين فإنهم يرون أن الأفعال

---

(231) المزهر، 1/ 275

(232) فصول في فقه العربية، 29

(233) أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 78/

(234) وافي علي عبد الواحد ، فقه اللغة , دار نهضة مصر، القاهرة ، ط07, 1393، 178

أصل جميع المشتقات [235]. وهذا النوع يسميه ابن جنّي بالاشتقاق الأصغر[236]، و"هو المعني عند الإطلاق"[237]،كما يعتبر من أكثر الأنواع وروداً في اللغة العربية وبه يُحتج لدى أكثر علماء اللغة[238]، وهذا الذي نعّول عليه في تطبيقات هذا البحث .

- الثاني: الاشتقاق الكبير، ويسميه ابن جنّي بالاشتقاق الأكبر[239]، وبالاشتقاق الأوسط عند ابن تيمية[240]، ومعناه وجود مجموعة من الصيغ الثلاثة تتفق في الأصوات مع اختلاف ترتيب هذه الأصوات، ويجمعها جامع معنوي واحد، ويحصل ذلك بتقليب أصل ثلاثي على احتمالاته الستة مثل : جبر، بجر، جرب، برج، رجب، ربج، وهي أصوات صوتية متفقة في الأصوات مع اختلافها في ترتيبها، ويجمع بينها جامع معنوي واحد هو (القوة والشدّة)[241].

- الثالث: الاشتقاق الأكبر: ومعناه ما اتحدت الكلمتان فيه في أكثر الحروف مع تناسب في الباقي ، كالفلْق والفلْج بمعنى الشق ، وأله ودله بمعنى تحيز[242]، والملاحظ في هذا النوع أنه يقع على ما يسمى عند اللغويين بالإبدال ، بحيث يحدث الإبدال إما بالتقديم أو التأخير ، مثل : جذب وجبذ ، وإما بإبدال أحد الأصوات بصوت آخر قريب منه ، مثل : الصراط والسراط [243]،كما لم يسمِّه ابن جني اشتقاقا، وإنما وضعه تحت قانون سمّاه " تصاقب الألفاظ بتصاقب المعاني"[244]ومثّل له بجملة من الأمثلة منها ما هو في مثل قوله تعالى:[🕮❑⬥♑◉⇔ ✍⬧❷⬥♦ 🕮❑✡❋✍✍ 🕮❑❻⬀ଓ⌼◘☪⬥✍

---

(235) الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المكتبة العلمية، بيروت, 19/2.

(236) الخصائص، 134/2.

(237) فصول في فقه اللغة، 291

(238) الصالح صبحي، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط11، 1379، 175. ورجب إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم، مكتبة الأدب، القاهرة ، ط01، 2001، 117- 118.

(239) الخصائص، 134/2.

(240) مجموع الفتاوى، 207/6.

(241) الخصائص، 135/2.

(242) دراسات في فقه اللغة، 173

(243) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 434.

(244) الخصائص، 145/2.

♦×⇦✐❷✎▦🕔♦▤⬂♑◙♐✂ ❼■✍♦⬉ ♦×✓✎⮊🕔◆⑩⦿⌖♑◙♐✂

✍♦♦→♌♋♎➔☠⬀ 🕮❐♌☒✂][245] أي: " تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى: تهّزهم هّزا، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين ، وكأنهم خصّوا هذا المعنى الهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهّز ؛ لأنك قد تهّز ما لا بال له، كالجذع وساق الشجرة ، ونحو ذلك " [246] .

بيّنٌ من هذه الأنواع الثلاثة أن النزاع في تسميتها نزاع لفظي، ثمّ إن الاهتمام بتعريفاته وتفريعاته إنما ينم عن الأهمية البالغة لعلم الاشتقاق في العربية، ولولا ذلك ما كان المتقدمون أمثال الخليل بن أحمد والأصمعي وغيرهما يسألون عن اشتقاق بعض الأسماء، بل إن السيوطي حكى أن ابن دحية [247] ذهب في

التنوير إلى أن الاشتقاق ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستدل على ذلك بقول الله تعالى في الحديث القدسي:(أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي)"[248] ،وغير ذلك من الأحاديث"[249].

وزيادة عن ذلك فإن اللغويين الأوائل أفردوا الاشتقاق بالتصنيف في وقت مبكر ، ولعّل من أول ما وصلنا هو" كتاب الأصمعي المتوفى (125هـ) وعنوانه (اشتقاق الأسماء)، وهو يرجع الأسماء إلى المعاني، مثل: (مرداس)؛ اشتُقّ من الردس، و الردس ضرب الجمل بالمعول والصخرة العظيمة ...ولعّل هذا الكتاب هو اللبنة التي بنى عليها ابن دريد كتابه (الاشتقاق)، ثمّ ابن جني كتابه (اشتقاق أسماء شعراء الحماسة ..)"[250].

---

(245) سورة مريم، 83.

(246) المصدر نفسه، 145/2.

(247) هو أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي بن دحية الكلبي: أديب مؤرخ حافظ للحديث، من أهل سبتة بالأندلس، له تصانيف منها: (المطرب من أشعار أهل لمغرب، والآيات البينات، والتنوير في مولد السراج المنير)، توفي بالقاهرة سنة 633هـ.

انظر : الزركلي، الأعلام، 44/5.

(248) الترمذي أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، 1998، كتاب البّر والصلة، باب ماجاء في قطيعة الرحم، 379/3، رقم: 1907.

(249) السيوطي، المزهر، 275/1.

(250) أثر الدلالات اللغوية في التفسير،432.

إن جلّ ما يعنينا هنا هو علاقة هذه الظاهرة بالمعنى، أقصد العلاقة بين اللفظ المشتق وبين أصل اشتقاقه من حيث الدلالة، وهذا الذي ينبغي الالتفات إليه سعى له علماؤنا سعياً حثيثاً، أمثال ابن فارس في (مقاييس اللغة)، فهو "ينظر في جميع ما صحّ عنده من الألفاظ في الجذر الواحد، ويردّها جميعا إلى أصل دلالي أو أكثر، يأبى أن يخرج لفظه من هذه الألفاظ عما استنبطه من أصول عامة تعدّ قواعد دلاليةٍ على استقرائه"[251]، وقد يدلنا على هذا قوله في الجذر اللغوي (ضني):" أصلان صحيحان؛ أحدهما يدلّ على مرض، والآخر يتردد بين مهموز وغيره، ويدلّ ذلك على شيئين: إما أصل وإما نِتاج، والأصل والنِّتاج متقاربان"[252]، وتظهر فائدة هذا المنحى في إمكان تبيّن الفروق الدلالية بين الألفاظ المتقاربة في المعنى بناء على أصولها الاشتقاقية، من ذلك مثلاً: افتراق معنيي (الخوف) و(الخشية) على أساس فروق اشتقاقية لهما، إذ "الخشيةُ مأخوذة من قولهم شجرة خشِيَّة: أي يابسة، وفوات بالكلية، والخوف من ناقة خوفاء، أي: بها داء، وهو نقص وليس بفوات"[253]،

ويكون اختيار الأدق في الدلالة بين مترادفات القرآن وتمييزها عن بعضها بناء على أصل الاشتقاق أولى من غيرها، مثل: لفظة (التأويل)، فهناك فرق بينه وبين لفظة (التفسير)، إذ (التأويل) مشتق من آلَ إذا رجع إلى الشيء، وهو يجمع مع معنى التفسير في إطلاقه في مثل قوله تعالى: [[illegible]][254]، ولذلك عبّر ابن عاشور بقوله: وهو" يُطلق على تفسير اللفظة الذي خفي معناه تفسيراً يظهر المعنى فيؤول واضحاً بعد أن كان خفياً "[255]، ومنه قوله تعالى: [[illegible]

---

(251) المرجع نفسه، 443.

(252) معجم مقاييس اللغة ، 373/3.

(253) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تعليق مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط5، 1422، 621/1.

(254) سورة يونس، 39.

(255) التحرير والتنوير، 85/11.

✍⧫⧻□③✌⬧⬧◆⬧] [256] قال: "وهو بهذا الإطلاق قريب من معنى التفسير" [257]

فالتأويل عنده أعّم من ناحية، وهو أنه مطلق على "اتضاح ما خفي من معنى لفظ أو إشارة " [258] كتعبير الرؤيا وهو تأويلها، وظهور حقيقة الأمور يوم القيامة، في قوله تعالى :[⧋✍⬧⬧ ③⧫⬧→⧫⬧⧫◆⬧ ⧫◆⬧ ✍⧫⧻□③✌◆⧫⬧⬧] [259]، قال:"تأويل ما حسبوا عدم التعجيل به دليلاً على الكذب" [260]، كإمطار حجارة من السّماء أو نحو ذلك، وهذا يدل على أن وجود زيادة معنى في لفظة لا توجد في أختها يكفل ثراء للغة من الناحيتين الكمية و الكيفية [261].

هذا ولا يخفى أن ثمة قضية أخرى ملتصقة بظاهرة الاشتقاق لا تقل أهمية عما نذكره بشأن الفروق الدلالية بين مفردات اللغة، وهي قضية أبنية الأفعال والأسماء، حيث إنه في كل منهما نجد بناء له دلالة أو دلالات تَفْرِقُ بينهما وبين غيرها من الأبنية، كما في الفعل المجرد، مثلاً: الماضي الثلاثي (فَعِلَ) بفتح الفاء وكسر العين تختلف دلالته عن (فَعُلَ) بفتح الفاء وضم العين، فالأول (فَعِلَ) فإنه تكثر فيه العلل، والأحزان وأضدادها، والألوان والحلى والعيوب، نحو: سَقِمَ وحَزِنَ وفَرِحَ، وحَمِرَ وزَرِقَ، وما قاربها في المعنى، نحو: عَسِرَ وخَزِيَ.

وأما الثاني (فَعُلَ) فإنه يدل على الصفات اللازمة، كالطبائع ونحوها، نحو: حَسُنَ، وكَبُرَ، وَوَسُمَ وقَبُحَ، وسَهُلَ وصَعُبَ، ونحوها، ولأجلها كان لازماً، فالطبيعة لازمة لصاحبها ولا تتعدى إلى غيره [262]، فإذا أمعنّا النظر في تغيّر ضبط القاف في الجذر (فقه) بين الضم والكسر، فإننا نقف عند دقة الفرق الدلالي، فإذا كان المكسور العين (فَقِه) هو فهم ما يدقّ فهمه، وكذلك نفي القرآن الكريم عن الناس فهم تسبيح الكائنات مع إثبات هذا التسبيح لها، وعبر عن ذلك بعدم الفقه في قوله تعالى: [✍➔⧫⬧⬧⬧⧻⧻← ✐◆⬧⬧

---

(256) سورة آل عمران، 07.

(257) التحرير والتنوير، 85/11.

(258) المصدر نفسه، 11/ 86.

(259) سورة الأعراف، 53.

(260) المصدر نفسه، 86/11.

(261) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 453.

(262) الزامل فريد، الخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن الكريم ، دار ابن الجوزي، السعودية، ط01، 1427، 77، 84

[illegible]

[illegible] [[illegible]][263]، فإن المضموم العين لا يوصف بها إلا إذا صار الفقه سجيّة، كما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم:« الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام إذا فقُهوا »[264] وعلى هذا الأساس يفرق بين فاعل كلا الفاعلين؛ فالأول (فاقِه)، والثاني (فقيه)، ولاشك أن هذا التفريق في شكل الفعل أحدث أثره في هيئة الفاعل أيضا؛ فإن الفاقه يدل على من حدث منه الفهم لأنه اسم الفاعل، والفقيه يدل على من اتصف به وصفا ثابتاً لازماً، وهي الصفة المشبهه باسم الفاعل[265].

ولعل لفظة (يطهرن) في قوله تعالى:[[illegible]][266] أقرب مثال على التعامل مع تحولات البنية تعاملاً يجمع بين المعالجة الصرفية والاهتمام الدلالي، وذلك أن الفعل (يطهرن)اختُلف في قراءته؛ فقرأه البعض بالتخفيف (يطْهرن)، وقرأه البعض الآخر بالتضعيف (يطّهرن)[267].

ومنه اختلف في معنى الآية، إذ ذهب الأكثرون إلى أن معنى (حتى يطْهرن) أي: حتى ينقطع الدم، و(حتى يتطّهرن) أي: حتى يغتسلن بالماء[268]، وذهب ابن عطية إلى أن هذا

---

(263) سورة الإسراء، 44.

(264) البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1992، كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى : (لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين)، 1238/3، رقم3203.

(265) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 455.

(266) سورة البقرة، 222.

(267) مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع، تحقيق محي الدين رمضان،مؤسسة الرسالة، بيروت، ط05، 1418ن 293/1، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 227/2.

(268) جامع البيان، 384/4، والجامع لأحكام القرآن، 89/3.

التفريق غير لازم، وأن " كل واحدة من القراءتين، تحمل أن يراد بها الاغتسال بالماء، وأن يراد بها انقطاع الدم وزوال أذاه" [269] إلا أن الصواب في نظر البعض هو قول الجمهور، لأن فيه" إعمالاً لدلالة بنية (فَعُل يفْعُل)، فإنه يدل على الصفات اللازمة، والطهارة التي تتسبّب عن انقطاع دم الحيض من الصفات اللازمة التي لا يتكلفها الإنسان ...، فحمل الآية على هذا هو الصواب والله أعلم" [270].

وهكذا تجري الحال مع كافة الصيغ الفعلية المجردة منها والمزيدة، ومع الصيغ الإسمية كاسم الفاعل، واسم المفعول، واسم التفضيل، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة....الخ.

ومما لا ينبغي تخطّيه في هذا المقام هو إلماح التأثر القائم بين هذه الصيغ الاشتقاقية والمقصد العام للنص القرآني، ذلك أن الصيغة تتحدد دلالتها العامة بحسب ما يكتنفها من المعنى الخاص الذي يفهم من السياق الخاص، فلفظة (النَّعمة) في قوله تعالى: [⬄🏱☒✍ 🗄♌❑⬉⑩⬉⬉◆❑ ▬❛☼☾❑☪⌂♉ ♊♐✎ ☎✃❑⬈✍◆❷⬩✍ ⌨❑⌂☺⬀➔⧫☼◆❑ 🏱③▩❷☒✍ 🗄✈✍⬩◑⧫✎◆❑ 🖰⬋❑⬇❻⬉♾◆❑ ✍☒⚠☼⬅❑✃☎ ⬨♐❸♑❑✍ ⬩◔☼🗄☞♑♍✓✗⧫] [271]. هذه اللفظة هي اسم مرة من حيث القانون الاشتقاقي، إلا أن مجيئها في هذا السياق الخاص، وهو ما تركه آل فرعون بعد غرقهم يجعل دلالتها تتخطى مجرد المرة لتدل على مطلق المصدر باعتبار أن مجموع أحوال النعيم صار كالشيء الواحد، وهو أبلغ وأجمع في تصوير معنى المصدر [272].

وحسبنا هذه اللمحة الدالة على الاشتقاق وأنواعه و أهميته في الارتقاء باللغة ، وإبراز المعنى القرآني، فإن ما يعنيني هنا أن أعرض لمدى تأثير بعض قضايا الاشتقاق في الرؤية العميقة لدلالات النصوص العقدية وذلك من خلال الأمثلة التالية :

- تعدد دلالة صيغة (أَفْعَل) في مثل قوله تعالى: [③⬉♏☞✍❻ ✐♑❍♌◷ 🗎⬩✞♑❷❸☪✃ ❑◆③⧫♑⇳⑨♑❽ ✐♑❍♌◷ ✍☒✞♑❷❸☪✃ 🗐 ❑◆✎⧫✍ ③⬉♏☞✍❻ ✐♑❍♌◷▦ ◑♐⬩⬥✃✍◉⬊⬂▦☒◷◯☞◑☞✓✗⧫] [273] وقوله تعالى : [❑◆⬩⬩ ✍➔⊃♑➚⇳ ✎⧫♊⇳ 🕮❑⬊⬂▦☒🖬⬝☪◆✍

◻➚⧫⌨□✍✍✂⧫❑ ✍⧫☼⌘❷⬂✍ ❶ ♊⧫⬉ ⬂⬅◯⧫⌨▫⬛⧫♎
⧠◻⧫⬅◯ ✍⧫⬀⬉❷➔▫ ⬂⬅■⬉❷⬂✍◻ ♏♍♎⌧⬂⧫❑ ⬂⬅■⬉❷➔▫] [274].

لقد اختلف المفسرون في دلالة (يُضِلُّ) مضارع (أَضَلَّ)، و(أَغْفَل) في هذه الآيات ومثيلاتها على

أقوال منها:

- أن معنى (أَفْعَل) هنا التسمية[275]، فمعنى (يُضِلُّ الله الكفار) يسمّيهم ضُلاّلاً، وقد استشهدوا على ذلك بقول طرفة:

ومازال شُربي الراح حتّى أَضَلَّني صديقي وحتى ساءني بعض ذلكا.

وبقول الكميت:

وطائفة قد أكفروني بحبّكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب.

- أنّ (أَفْعَل) يفيد الوجدان [276]، فالمعنى أن الله تعالى وجدهم ضالّين، وشاهده قول عمرو بن معدي يكرب لبني سُليم:"قاتلناكم فما أجبنّاكم، وهجيناكم فما أفحمناكم، وسألناكم فما أبخلناكم"، أي: فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء.

وبقول المخبّل:

تمنّى حُصَيْنٌ أن يسود جِذاعُه فأمسى حصين قد أُذِلّ وأُقْهِرا

أي: وجد ذليلاً مقهوراً.

- أن الهمزة في (أَفْعل) للتعدية [277]، كما في قوله تعالى: [
⧫❑◻⬂❹❀♎⬂✡◻✍✏➚⧫✂✌⧫ ▫♎❷⬀⬉⧫❑◻⬀♍♏] [278].

فأما المعنيان: التسمية والوجدان فقد نقلا عن بعض المعتزلة[279]، قال ابن جني:" ولن يخلو (أَغْفلنا) هنا من أن يكون من باب أَفْعلتُ الشيء، أي: صادفته ووافقتُه كذلك...أو

---

(274) سورة الكهف، 28

(275) الرازي، مفاتيح الغيب، 2/ 130، والجامع لأحكام القرآن، 244/1.

(276) مفاتيح الغيب، 2/ 126-127. وابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف- المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1420-1999، 27/2. وابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، 159/7. ولسان العرب(قهر)، 120/5.

(277) مفاتيح الغيب، 126/2.

(278) سورة الأنفال، 54

يكون ما قاله الخصم: أن معنى (أغفلنا قلبه): منعنا وصددنا. نعوذ بالله من ذلك.."[280]

ولعل ابن جنّي لما كان معتزلياً حمله اعتزاله على الاجتهاد في تأكيد دلالة (أفعل) على المصادفة (الوجدان) في قوله تعالى: [❐◆⬧✍➔⮊♉➚⇧ ✌♦⇧ ♊♦⇳
🕮❐⬂⬁⌧⌧⬛⬄◆🖎🖋◆🔔⬧⬛⬄🖮◆❍⬅🕀][281].

وقد اعتُرِض على معنى التسمية بأن التسمية من معاني (فَعَّل)، ومن هنا خطّأ ابن قتيبة الفِرق

التي تأوّلت هذا، وزعمت أن المراد نسبتهم إلى الضلال، قال: ".. وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصحّ في النظر ولا في اللغة، كقولهم في (يُضِلُّ من يشاء) : ينسبهم إلى الضلال... ولو أراد النسبة لقال: يُضَلِّلهم، كما يقال: يخوّنهم ويفسّقهم ويظلّمهم أي ينسبهم إلى ذلك"[282] وبهذا صرّح القرطبي وقال: إنه خلاف أقوال المفسرين، كما أنه غير محتمل في اللغة [283].

فالقدرية وجّهوا (أفعل) على هاتين الدلالتين لما نسبوا الفعل للعبد، ولم يجيزوا نسبته إلى الله تعالى،

كالضلال والهداية. قال القاضي عبد الجبار: "اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهته، وأن الله أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم: وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها فقد عظم خطؤه" [284] وذلك على نقيض الجبرية الذين نقل عنهم قولهم :"لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز"[285]، وأما أهل السنة فيرون أن الله خالق أفعال العباد: والعبد قادر مختار يفعل بمشيئته و قدرته، فالله خلق العباد، وخلق قدرتهم وإرادتهم، والعباد

---

(279) الجامع لأحكام القرآن، 244/1.

(280) الخصائص، 253/3-254.

(281) الزامل، الخلاف التصريفي، 96.

(282) الدينوري ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والّرد على الجهمية والمشبهة، تحقيق عمر أبو عمر بن محمود، دار الراية، ط1، 1412-1991، 25.

(283) الجامع للأحكام القرآن، 244/1.

(284) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 3/8

(285) البغدادي عبد القاهر أبو منصور، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977، 199.

فاعلون لأعمالهم حقيقة، ولهم قدرة عليها[286]، ولذلك قالوا بتعدية الهمزة [287]، وإذاً: فاختلاف المفسرين في دلالتي (أضل) و(أغفل) إنما هو بسبب التصورات والرؤى العقدية المتباينة .

هذا وقد أشكلت دلالة الصيغ الموضوعة للمبالغة نحو: فَعَّال، وفعول، ومفْعال..، ومعنى المبالغة أن تثبت للشيء أكثر مما له، وصفات الله تعالى لا مبالغة فيها: لأنها متناهية في الكمال، وإنما تكون المبالغة في وصف يقبل الزيادة والنقصان.

فأجاب بعضهم عن هذا بأن صفات الله تعالى التي جاءت على صيغة من صيغ المبالغة محمولة على المجاز، ويزول هذا الإشكال عند من ذهب إلى أن صيغ المبالغة قسمان[288]:

الأول: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

الثاني: ما تحصل فيه بتعدد المفعولات، وتعدد المفعولات لا يوجب للفعل زيادة، وعلى هذا فصفات الله تعالى التي وردت على صيغة مبالغة، كالرحمن والرحيم، والغفور، والتواب، تنّزل على القسم الثاني، فالمبالغة فيها بكثرة المفعولات.

وقدم الزمخشري هذا المعنى في بيان دلالة المبالغة في قوله تعالى: [➊⚡ઠ□ ✃✍✐⅄ ✍♦□▪✃⚇✗ ❻▪❍⚢⚡⚇⋞][289]، فقال: والمبالغة في (التَّوَّاب) للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده...أو لأنه بليغ في قبول التوبة، منزل صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه [290].

- ومما أشكل أيضا من المسائل العقدية التي كانت لها علاقة بقضية الاشتقاق، اختلاف المتكلمين فيما يطلق على الله تعالى من الأسماء و الصفات فيما وراء الأسماء الحسنى الوارد في أكثرها الحديث النبوي:«إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة

---

(286) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، 38.

(287) الجامع لأحكام القرآن، 244/1، وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 133/5.

(288) الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376-1957، 507/2. والخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن، 346-347.

(289) سورة الحجرات، 12

(290) الكشاف، 374/4.

» [291]، فهل الأسماء الحسنى والتي أمرنا الله بها في الدعاء متوقفة على ورودها في النصوص الشرعية الصحيحة، أم أنه يصحّ أن يدعى ويوصف سبحانه بالصفات المفهمة لمعاني الصفات المصرح بها في الشريعة، فيما يصح معناه، ولا يوهِم خطأً ونقصاً في حقه عز وجّل ؟،فهل إذا ثبت الفعل مسنداً إلى الله تعالى جاز اشتقاق صفة منه تُطلق عليه عز وجّل، كاشتقاق اسم (المتكلم) من الفعل الوارد في قوله:[❐◆✆✍☒◘❋☠⌘ ✁✍✍✎✦ ✌⬉❐☙⍓✈▤ ✍⬥⌛⇩◘✂⓾☺✞✍][292]، وهل وصف تلك الأسماء العلية بالحسنى أمر مرّده إلى ما قررته الشريعة وأرشدت إليه نصوص الكتاب والسنة، أم أن مرده إلى القياس اللغوي والتحسين العقلي؟ وعلماء الأمة في هذا بين مجيزين ومانعين، ومتوسطين [293].

وبعد، فخلاصة هذا المبحث أن اللفظة الواحدة كما يتعدد معناها الوظيفي تتعدد هي للمعنى الواحد، و قد اعتمد جهابذة المسلمين جّل هذه القضايا اللغوية ميزاناً من موازين الفهم، ومعياراً من معايير التحليل والاستدلال، فكانت الأمثلة التي قدمناها في كل مطلب تتجلى منها المقدرة اللغوية واستمالة أساليبها في سبيل إضفاء الشرعية على تأويلاتهم لما تشابه من النصوص العقدية، وبهذا الشكل ارتبطت اجتهاداتهم بدلالة اللفظ على المعنى، إذ كل منهما – اللفظ والمعنى –كان منطلقا في التفسير والكلام العقدي ، حتى صارت الدلالة اللغوية سلاحا طيّعاً في خدمة آراء كل فرقة.

---

(291) القشيري مسلم أبو الحجاج، صحيح مسلم، دار الجيل ودار الأفاق، بيروت، دط، دت، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، 5/9، رقم : 2677

(292) سورة النساء، 164

(293) أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 203-208

المبحث الثاني

الأثر الدلالي للمعاني النحوية

قد بدا لنا في المبحث السابق أن الكلمات المفردة تتعدد دلالاتها وتتنوع بتنّوع سياقات الكلام، فمفهوم كل كلمة على حدة لا يمكن أن يعطي معنى يحسن السكوت عليه، ولا يبين المعنى في الآ ية القرآنية، وإنما المعّول عليه في ذلك هو علاقة الكلمات المكّونة للنظم ببعضها، أي تفاعلها مع ما قبلها وما بعدها تفاعلا لا يسمح بوجود معنى عند ابتعاد الكلمة الواحدة عن الأخرى. فالمعنى الكلي الذي ينتج من وجود هذه الكلمات بجوار بعضها البعض هو

المقصود، فإذا قال قائل: (فرض الله الصلاة) فإن العلاقة بين الفعل والفاعل ومعموله هي التي بيّنت الغرض من الكلام من غير التركيز على واحدة دون الأخرى، بل التركيز كان منصبا على الفعل (فرض) والفاعل (الله) ومفعوله (الصلاة)، واتحاد كل واحد مع الآخر في شكل يُعبّر عنه بالمعنى النحوي [294].

ففي قوله تعالى: [◑♐❶♦✂ ♉⌧♐✍⬈◆ ☼◆◷⬄❷⬉ ✂♐✍★
❑◆✂♐♒⬃⌧✍⌧⬅ ❑◆❻◆🕮❑③⬃❁ ❑◆✂♐♒☼❑♐❑"
③◆⑨⇳❀⬈⬛➔❑♍⋘×♐❼ ⑩♉③♊⬀ ✂♐✍★ 🕮❑▫⬃❑◆✂♊☯⬓
▫♦❍❑♐⌧⇳ 🗎◷♦❑☺⇳⑨♉ ❻◆⬛♐■♐⌧ ⌧◷
❑◆✂♐♒⬄♦♦⬄⬃❁♉❷⬀■⬅ 🗐 ◑♐☼✸❍⬅◷ 🗎•⬓♌♦
✍♦❑▪✂⬛☼♐] [295] نجد أن المعنى لا يحسن السكوت عليه قبل قوله (فسبّح) رغم تفاعل اثنتي عشرة كلمة في النظم بعضها مع بعض، وذلك لأن المعنى النحوي في أسلوب الشرط لا يكتمل ولا يعطي معنى كاملا يحسن السكوت عليه قبل مجيء الجواب الذي نظم الشرط لأجله. وبهذا يصح المعنى ولا يفسد المعنى النحوي، ويكون الشرط معنى نحويا جميلا يضاف إلى المعاني النحوية التي ربطت النظم في الجملتين، ففهم النظم أمر ضروري جدا لأن الخطأ في ذلك يؤدي إلى فساد المعنى الذي نظم الكلام من أجله، حتى بدون إزالة لفظ عن موضعه[296].

ولا شك أن سيبويه قد أدرك هذا عندما كتب " باب الاستقامة في الكلام والإحالة، فقال: فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غدا. وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول: أتيتك غدا، وسآتيك أمس..." [297].

وإذا كان الأمر كذالك فإن المعنى النحوي هو رباط يربط بين المعاني قبل أن يكون ربطا بين الألفاظ، وعليه يكون المعنى في التركيب أو المراد التعبير عنه هو الحكم على المعاني النحوية وليس العكس" [298].

---

(294) العشيبي بشيرة علي فرج، أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط1، 29،1999.

(295) سورة النصر، 1-3.

(296) المرجع نفسه، 30.

(297) الكتاب، 49/1.

(298) العشيبي، أثر المعنى النحوي في التفسير بالرأي، 31.

ولمعرفة دور المعنى النحوي في توضيح الدلالة آثرت التركيز على قضيتين نحويتين هما: الدور الدلالي لحروف المعاني داخل التراكيب النحوية القرآنية، ودلالة الحذف والتقدير الذي يسلكه النحاة والمفسرون عند الحاجة إليه في بيان غرض الكلام.

المطلب الأول: حروف المعاني وأثرها في الدلالة.

ليست حروف المعاني مجرد روابط بين مفردات الجملة أو بين الجمل وحسب، وإنما لها أثرها الدلالي الواضح في المعنى، لذلك لم يغفل النحاة اهتمامهم بها من ناحية المعنى إلى جوار اهتمامهم بها من ناحية الشكل.

والمراد بها: الكلمات التي تدل على معنى في غيرها فقط. والمقصود بقولهم (تدل على معنى في غيرها) أن يخرج به الفعل لأنه لا يدل على معنى في غيره، وكذلك أكثر الأسماء، وأما قولهم (فقط) ليخرج به من الأسماء ما يدل على معنى في غيره، ومعنى في نفسه، كأسماء الاستفهام والشرط، فإن كل واحد منها يدل – بسبب تضّمنه معنى الحرف- على معنى في غيره، مع دلالته على المعنى الذي وضع له، فإذا قلت مثلاً: من يقْم أقم معه، فقد دلت (من) على شخص عاقل بالوضع، ودلت مع ذلك على ارتباط جملة الجزاء بجملة الشرط [299].

ولما كانت معاني هذه الحروف تظهر في غيرها أمكن بها أن تتميز عن حروف المباني التي تبنى عليها الكلمة وتتركب منها، كالواو في كلمة (وائل). فإن هذه (الواو) تسمى مثلا واو القسم لدلالتها عليه في نحو قوله تعالى: [♏︎ ♓︎ ...] [300]، كما تدل على الاستئناف، مثل قوله تعالى: [...] [301]،

(299) بقاعي علي نايف، دلالات عشرة حروف معاني وأثرها في اختلاف العلماء، 19.

(300) سورة الأنعام، 23.

(301) سورة الأنعام، 02.

وتدل على الحال، وتسمى واو الحال، مثل قوله تعالى: [♎♦♐♋♓♍♐❑♏✌☎ ♓♦✍☞♐♦✕✍
🕮❑♦⌧♦✌🕮↖ ✌♐♏✍♎♏♏♍♐✍♍♑❐ ❑♦☼♦♦⇔⌶← ↖↖⏲⇔⌨♦❑❒
[(302)

وغير ذلك من حروف المعاني المعروفة في كتب النحو[303].

وبالنظر إلى تصّرفها فيما تدخل عليه فهي على أشكال[304]:

- منها ما يدخل على الأسماء وحدها، أو على الأفعال وحدها، أو على الجملة وحدها، مثل: إفادة الألف واللام معنى التعريف في قولنا: (الغلام)، وإفادة (سوف) معنى التنفيس في قولنا: (سوف يعود)، وحرف الاستفهام في جملة (أناجح أنت؟) .

- ومنها ما يدخل على الأسماء لربطها باسم آخر، أو على الأفعال لربطها بفعل آخر، أو على الجملة لربطها بجملة أخرى، مثال الأول: الواو في قولنا (جاء زيد وعمرو)، ومثال الثاني: (رأيت زياداً يأكل ويشرب)، ومثال الثالث: (إن قدم زيدٌ سافر عمرو).

- ومنها ما يدخل على الأسماء لربطها بأفعال، نحو: الباء من قولنا: (مررتُ بعلّي)، فدخلت الباء على علّي ليتصل بالمرور، وعدم دخولها عليه يؤدي إلى عدم الاتصال به، إذ لا يجوز أن تقول: (مررتُ علياً).

وباعتبار القرآن الكريم هو المادة التطبيقية الأرفع للأسلوب العربي، فقد وجد المفسرون في دلالة الأداة ميدانا عاماً لشرحها وبيان آثارها في المعنى القرآني، ومدى تعانقها مع دلالاته العامة، بدءا من مفسّري الصحابة رضي الله عنهم فَمن بعدهم من المفّسرين، ثم تُكُلّم عليها ممزوجة بالمباحث النحوية الأخرى في كتب النحو، ثم أُفرد لها مصنفات خاصة بها.

فمما جاء عن مفسّري الصحابة مثلا في معنى (أو) في قوله تعالى:
[❑◆🕮❑❼⍓✍⍓☼❑⏲❍← ➋♐⍰🖫■❼🗐 ✌♐✍☎♐♦❑♐ 🕮❑♍♐⍓✍✌
🕮❑❑♎ ➌♦➑⌧➌➒←❑♍♐] [305] قول ابن عباس رضي الله عنهما:"بل

---

(302) سورة يوسف، 14.

(303) دلالات عشرة حروف معاني وأثرها في اختلاف العلماء ، 20.

(304) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1413، 25.

(305) سورة الصافات، 147.

يزيدون"[306]، ومنه ما جاء في تفسير أبي حيان عند قوله تعالى: [♎➔⬀ ♌♋♐
✍♓⌧♎♈♐♑♒❏■❷⬧◆⬧♏❒⬥✏⬧♓⌫❑⬧◆♓☼⬧⬥✍⬧⬧❑⬧◆❑⬧⬧❑⬥⬧❑
⬧⬧⬧⬧➔⬧⬧⬧⬧⬧⬧⌘][307] ، قال: "فأما القول بأن (إنْ) نافية فمروي عن
ابن عباس و السّدّي وقتادة"[308].

وأذكر من الكتب التي اختصت بحروف المعاني على سبيل المثال كتاب الرماني (معاني الحروف)،

و(الجنى الداني في حروف المعاني) للمرادي، وكتاب (الأزهية في علم الحروف) للهروي، وغيرها، ومنها التي أفردت حرفا واحداً بالتأليف؛ مثل (اللامات) للزجاجي، و(الهمز) لقطرب، ونحوهما، ثم بحسبنا صنيع ابن هشام في كتابه مغني اللبيب[309] إذ جعل أكثر من نصفه معاني الأدوات ودلالاتها.

كما لم يكن هذا المجهود حكراً على هؤلاء النحاة المتقدمين، فثمة دراسات قيمة قدّمها بعض المعاصرين، أمثال: الدكتور محمود أحمد الصغير بعنوان (الأدوات النحوية في كتب التفسير). وهذا كله يشير إلى أهمية حروف المعاني في فهم القرآن الكريم ودور المفسرين في الكشف عنه، فقد نما علم الأدوات" في أحضان التفسير وبرزت أهميته، فتلقّفه النحاة وطّوروه بما لديهم من معارف لغوية، ثم عاد إلى التفسير قوياً لتلتقطه الكتب الخاصة وتسهم في تطويره وعقد لوائه، ويسود مرة أخرى من حيث أتى ويصب في تفسيره... وكان للتفسير في كل ذلك فضل نّموه وترعرعه والاستمرار في أفيائه"[310].

وثمة مسألة مهمة متعلقة بحروف المعاني وهي مسألة نيابة الحروف عن غيرها من الحروف، أي أن تُستعمل حروف المعاني بعضها مكان بعض، وهي مسألة خلافية بين الكوفيين والبصريين، فالكوفيون هم القائلون بقيام بعض الحروف مقام بعض. وأما البصريون فإن أكثرهم يبقون الحرف على وضعه الأول، ثم يضمنون الفعل المتعلق به ذلك الحرف ما

---

(306) الطبري، جامع البيان، 115/21.

(307) سورة الزخرف، 81.

(308) البحر المحيط، 21/8.

(309) الأنصاري ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر، بيروت، ط6، 1985، من: (1/36-704).

(310) محمود أحمد الصغير، الأدوات النحوية في كتب التفسير، دار الفكر، دمشق، ط01، 1422، 36.

يصلح معه معنى ذلك الحرف على الحقيقة، فهم يرون أن التجّوز في الفعل أسهل من التجّوز في الحرف [311].

قال المبرد[312]:" وحروف الخفض يبدل بعضها من بعض إذا وقع الحرفان في معنى في بعض المواضع"[313].

وقال ابن هشام[314]:" مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك، وما أوهم ذلك فهو عنده إما مؤّول تأويلا يقبله اللفظ، كما قيل في: [❐◆❀♉◷❁▪&✉⌨♦✡☐▤↗☠⬀ ×✎❼ ♊⬉⓿↗❐⬋⬀ ✂✍✉☪☐②⬃✍⬀][315]: إن (في) ليست بمعنى (على)ولكن شبّ ّه المصلوب لتمكّنه في الجذع بالحالّ في الشيء. وإما على تضمينِ فعل معنى فعلٍ يتعدّى بذلك الحرف، كما ضّمن بعضهم (شَرِبْ ن) في قوله: (شربن بماء البحر) معنى (روِين)، و(أحسن) في [❐◆♫⬧⑨⇳ 🕮❐❍⇳❍❁♊⌘ 🗁✎❼☑][316] معنى (لطف). وإما على شذوذ إنابة

---

(311) طويلة عبد الوهاب، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000، 193. والجرمي أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 257-258.

(312) هو الإمام النحوي أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري، النحوي الأخباري صاحب (الكامل)، أخذ عن: أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني، وعنه: أبو بكر الخرائطي، ونفطويه، وأبو سهل القطان، وإسماعيل الصفار، والصولي، وأحمد بن مروان الدينوري وعدة. مات المبرد: في أول سنة 286هـ.

انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405-1985، 89/26.

(313) المبرد محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1417-1997، 73/3.

(314) هو عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري الشيخ جمال الدين الحنبلي النحوي الفاضل، العلامة المشهور، أبو محمد، ولد في ذي القعدة سنة 708، وتلا على ابن السراج، وسمع على أبي حيان ديوان زهير بن أبي سلمى، وتفقه للشافعي ثم تحنبل، قال ابن خلدون : ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية، يقال له ابن هشام، أنحى من سيبويه، صنّف: (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ورفع الخصاصة عن قراء الخلاصة، وعمدة الطالب في تحقيق تصريف ابن الحاجب، وغير ذلك)، توفي سنة 761هـ. انظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 69/2.

(315) سورة طه، 71.

(316) سورة يوسف، 100.

كلمة عن أخرى. وهذا الأخير هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين، وبعض المتأخرين لا يجعلون ذلك شاذا، ومذهبهم أقل تعسفا"[317].

ولمزيد إيضاح أنقل نص ابن جني في الباب الذي عقده بعنوان: (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض)، وهو نص فيه غنية عن الشرح، قال:" هذا باب يتلقاه الناس مغسولا ساذجا من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه، وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى (مع)، ويحتجون لذلك... ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية والمسّوغة له، وأما في كل موضع وفي كل حال فلا، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غ ُفْلا هكذا، لا مقيّ ّدا لزمك عليه أن تقول: سرتُ إلى زيد، وأنت تريد معه... ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش، ولكن سنضع فيذلك رسما ي ُعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه.

اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعلّى بحرف، والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر،فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله عّز اسمه: [🕮⬆○🙥🙤□
←❁⬧⬝⬛❷♑︎◉︎♐︎♓︎ 🙥✈︎♐︎◆⑩♻︎♉︎⏲︎♑︎◉︎♐︎♓︎ ⬧⚱︎⬧♓︎⏳︎⓿⬧♑︎◉︎ ⬀☠︎→⌛︎⬧♑︎◉︎
◑⌧︎⬛🖫︎■❼🗐︎ ⬥⌧︎○❁♐︎✍︎✶︎❀︎▤⬈☠︎⬀] [318] ... لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكُنت ت ُعدّي أفضيت بإلى، كقولك: أفضيتُ إلى المرأة، جئت بإلى مع الرفث إيذانا وإشعارا أنه بمعناه... ووجدتُ في اللغة من هذا الفن شيئا كثيرا لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره لجاء كتابا ضخما، وقد عرفت طريقه" [319].

فخلاصة هذا الباب أن قوما أجازوا نيابة الحروف عن غيرها وأكثرهم الكوفيون، ومنع من ذلك قوم أكثرهم البصريون، وفي القولين جميعا نظر" لأن من أجازه دون شرط وتقييد لزمه أن يجيز: سرتُ إلى زيد، وهو يريد مع زيد... وهذه المسائل لا يجيزها من يجيز إبدال

---

(317) مغني اللبيب، 150-151.

(318) سورة البقرة، 187.

(319) الخصائص، 2/306-315.

الحروف، ومن منع من ذلك على الإطلاق لزمه أن يتعسف في التأويل لكثير مما ورد في هذا الباب" [320].

إن ما يمكن أن نلمحه من هذه الأقوال هو تلك العلاقة المتكاملة بين المعاني النحوية والحروف التي تلعب دورا بارزا في التعبير عنها، وبلا شك أن إدراك هذه المعاني متوقف على ذكر أدواتها، وهذا ما أثبتته الشواهد القرآنية والنحوية المسوقة هناك.

وهذا الدور الدلالي للأداة يتنّوع بتنوع السياق حتما، لذلك نرى ابن هشام يحصي للألف المفردة مثلا عشرة معان [321]، وللام الجارة فقط اثني وعشرين معنى[322]، وغيرهما من الحروف.

فإذا كانت (مِن) في قوله تعالى:[❒◆④❒⬄★◆🖬➔❑☼◆①🙞 ⬉◆♊⬉
✃🙟🙠⚈❷❾❒⌧⬉ ☎ 🕭➔✍✐ ✃🙟🙠⚈❷❾❒⌧← ✌♉♊⇳ 🕮❒✌⬊❷⬚
❻◆🗁■⬊❼ ❒◆✌◆🙟✎ 🕮⬆❒✍♉❹☞←🏱 ✌♓♉♊⌘
✃🙟🙠⚈⬊➔♉🖬▫🏱✐ ❶⬊⬩⬩ 🕭⬩🖬⬊⑩⌧⌖] [323] تفيد التبعيض، أي:" أن الروح بعض الأشياء العظيمة لتي هي لله...أو الروح بعض مأمورات الله"[324]، فإن نفس الأداة في قوله تعالى:[❒◆✍⬩❷◆🗁♑←☠⬀ ③⬉➔⬃❷◆⬲❑➔♌◆ ⬊◆🖬■⑩⬊♑⌧🙟
⌘⌧⌚⌖♉➔⬩✓▫🙞 ✌♉♊⌘ ✃🙟🙠✎🕭♉✌♏✐ ③◆☾➔⓿❷⬉❒♍🙞 ✌♉♊
⬅⬩❷⬀🙟🙠⛣ ⌘⌧✂⬁❼♍🖫] [325] تفيد التعليل، أي:" خاشعين خشوعا ناشئا من الذل، أي: ليس خشوعهم لتعظيم الله والاعتراف له بالعبودية، لأن ذلك الاعتقاد لم يكن شأنهم في الدنيا" [326]،

---

(320) الطليوسي ابن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1981، 262/2-263.

(321) مغني اللبيب، 17/1-27.

(322) المصدر نفسه، 275/1..

(323) سورة الإسراء، 85.

(324) التحرير والتنوير، 156/14.

(325) سورة الشورى، 45.

(326) المصدر نفسه، 184/25.

وكذلك (اللام) فإنها في قوله تعالى:[❐◆🕮❐🕒⇳🖬🙲⌧⇳ 🖫🙰❼ ×🙲❼
❶➔❻⯑🙰③✸☹🖅🙰× ☎ ◑🙲❄❐🙲❼ 🖎➔⌛🗸⁂♁➔ ◑🙲🕲🙽⬧❶⍃🖮⏍
هـي [327] [×✓🙵🖈🙰✇⬄❍🡐☺⍃🕲🙵🙰✁ ⌘♊🙵🖏 ❼🙲❐❄🙲◑◆❐

" لام العلة، أي: أصلح في ذريتي لأجلي ومنفعتي"[328]، بينما هي في قوله تعالى:

[✁🙵🙲◒⬄🖒◆⌗🖅⑩🖮🡐❏✁☎ 🕲🙵❷◆🖃■🙲▤⬈☠ 🖏♓🙵♊ 🕭⬧⌛🗸♁🖎
🕮❐♌ ③◆🖁☐🖏🙲❼◆ ③◆❏🗸🏱⋞ ⬩🖏◆❷◆⑩❐ 🕲⬧❍🡐🕛 🖏🙵🖈🙰
✁🙵🙰🖊★ 🗐 🖏◆🙵🙰 🕲⬧▤⬈☠🖏♓🙵♊ 🖏❐🖬▫🗡⌧✉💻 ③◆❏🗸🖏◆⌑🙰❶🖮
تفيد "تأكيد تعدية الفعل إلى [329] [❐◆🖏◆🙵🙰 🕲⬧▤⬈☠🖏♓🙵♊ ☼❋⌛⬗❷❸🕲]
المفعول، مثل: حمدتُ وشكرتُ له، وتسمى لام التبليغ ولام التبيين"[330].

وكما يتحقق المجاز في الأسماء والأفعال يتحقق كذلك في الحروف، وذلك لأن لحروف المعاني معانيَ أصلية، ومعانيَ ثانوية تستعمل فيها مجازا، ومن أمثلة هذه النقلة الدلالية في استعمال الحرف: الدلالية المجازية في الحرف (في)، كما في قوله تعالى: [🕲⬧◑⬧⑨⇳
🏵⍓■🖬◑⍃⏾◆🙵✁🙵🙰✁ 🙵🙰⁂⬧❍❁🕛♊⌘ ×🙲❼☑ 🕮❐❍⇳❍❁♊⮶
♁⬧◑⍃❐🖅③🏱🗄][331]، فإن الحرف (في) "يفيد الظرفية المجازية المستعارة لمعنى التمكن والملك، فهي مستعملة في معنى (باء) الملابسة أو (لام) الملك، وإنما عدل عن أحد الحرفين الحقيقيين لهذا المعنى إلى الظرفية لإفادة قوة الملابسة أو قوة الملك مع الإيجاز"[332].

وكذلك دلالة (بعد) في قوله تعالى:[❐◆🖏◆♊ ③⬉🙰⇳🖬🙲🙵🖅 ✁🙵🙰🖊✦
▫⬧☺⍓🙵 🕲⬧❍🡐🕛 🖏🙵♊ ❐◆🖫🙰❼♍🖫 🖏♓🙵♊🖎 🖃◆➔⬀⑨🙵■🙰🕗 ▤
❐◆♁⬧❷◆❽ ✁🙵🕲⮝➔⅄🕛🖬🙲☺🙵✓×◆ 🕲⬧☺❍🙵 ❻◆🕮❐❐⬉✁☎
✁🙵🕲⍃➔⍓❶⌧✁✇⌘ ③◆◑➔❐🕲⬈❐♍🙵⍓⍓♎🙲❐ 🙲◑🙵🖫■❼🗐
فهي دلالة مجازية لأنها بمعنى (دون) أو [333] [🖏◆❷◆⑩🙴🖮 🖏♓🙵♊ ⧔⍓⌛🙲⑩🙰🕲]
(غير)، وقد " استعير لفظ (بعد) لمعنى (دون) لأن (بعد) موضوع لمن يخلف غائبا في مكانه

---

(327) سورة الأحقاف، 15.

(328) المصدر نفسه، 29/26.

(329) سورة الشورى، 47.

(330) التحرير والتنوير، 187/25.

(331) سورة التين، 4.

(332) المصدر نفسه ، 374/30.

(333) سورة الشورى، 44.

أو في عمله، فشُبِّه ترك الله الضال في ضلاله بغيبة الولّي الذي يترك مولاه دون وصّي ولا وكيل لمولاه"[334].

فمعاني هذه الحروف حقيقة في معان معروفة بالاستقراء والحس اللغوي، وهي مجاز في غيرها، إلا أنه يمكن لهذا الحرف أن تتعدد دلالته بين الحقيقة والمجاز، أي احتمال الدلالة بين الحقيقية والمجازية، كما في هذه الآية: [⌑⧫⌧♌ ♎⧫⌧ ❍◆☪⧫⬈ ⬥⧫❼ ⌨⌧♏⌨

✍⬂⬥★⬄○⌑ ⬥①⬂⓿⌑⬂♍◑ ✍⬂◆☪⬂⬥❽✡❑◑ ✍⬂⬥☺♎✂✌
♊♎✌ ⬥⬥⬥☝⬂⬂⬥✂ ⬥♌❑↓⬈⬥❷⬂◑⬥③ ⬥⬄♎⬥⬥✍⬂✂
♊♎✌ ❻⬂⬂⬂⬂✂ ⬥②⬥⬈✍⬂⬂♊ ⇳⑨⬥◑⬥ ⬂ ⬂⌨♎⬂⬂⬂⬥⬂
⌘♊♎✌ ⬥♊⬥✡❑⬈⬥✍ ⬥⌧⬥ ⬥①♎✂⬂○❻

✂⬂⬂⬂☺⬅☺⇳⬂⬥❸♎⬄⬥✗⬥][335]، فالآية تحتمل معنيين بناء على دلالة الظرفية في الحرف (في):

" الأول: أن تبقى الظرفية التي دلت عليها (في) على حقيقتها، ويكون الشك قد أطلق وأريد به أصحابه، أي: فإن كنت في قوم أهل شك مما أنزلنا إليك.

الثاني: أن تكون (في) للظرفية المجازية، كالتي في قوله تعالى: [⌑⧫⌧⬥ ⬥⬥⌨➔ ✗♎❼ ♎❷⬀③⬥❑⌨ ✌♎✂☺○✍⬂ ③⬥➔⬂⌨⬅⑨⬅ ⚖⬂⬂✻⬥➔⬥⬂⬈♎][336] وهنا المراد: إن كنت أنت في شك"[337].

فكان هناك تبادلا بين المعاني الحقيقية والمجازية في الاحتمالين، فإن كانت الظرفية حقيقية كان المقصود وجود مجاز مرسل، أي: كنتَ في قوم أهل شك. وإن كانت دلالة الأداة مجازية انتفى وجود المجاز المرسل وأصبح المراد هو النّبي صلى الله عليه وسلم"[338].

هذا وثمة في القرآن الكريم مواضع كثيرة وقعت فيها حروف المعاني زائدة، حيث يؤكد العديد من الدارسين أنه لابد عند وقوع زيادة حرف من حروف المعاني أن توجد فائدة لغوية لفظية أو معنوية، وليس معنى الزيادة الحشو المطلق الذي لا فائدة له، " فالمشهور بالزيادة الاصطلاحية في حروف المعاني هو أن يكون الواحد منها في الكلام لمعنى يغاير ماله من المعاني

---

(334) التحرير والتنوير، 11/176-177.

(335) سورة يونس، 94.

(336) سورة هود، 109.

(337) التحرير والتنوير، 11/285.

(338) أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور، 335.

التي يتضمنها أصالة أو اقتراضا، يعني أنه لم يرد في العبارة لمعنى هو جزء التكوين لها، فيصح التركيب النحوي بكامل وظائفه وعلاقاته دون تدخل ذلك الحرف، والسبب في هذا أن الحرف المذكور جاء ليفيد وثاقة للتركيب، وليس المراد أنه لا معنى له، ودخوله كخروجه كما يتبادر إلى الذهن" (339).

وفي هذين المثالين كفاية على دلالة إفادة الزيادة لمعاني جزئية لا غنى للبلاغة القرآنية عنها:

الأول: قوله تعالى:[🕲⬗❸◆🕓❶☒ ✂🙵🙴🖉⅄🕭🙢⇦✖♦ 🕮❒☼⬀➔⮹☺⇧☙🌢❁ ⬉♦⍰■⓿⬂♍♈🙣☠⬃ ⬊☒❷⬃❸🙣 ✂🙵🙴🌀⬂☺⮹⇔⬂🚫➔❑♱⬗ ⬊♦⍰■⓿⬂♍♈🙣⚐⇔ ❑◆•• ✂🙵🙴🌀🚫· 🙵🙴🖉🌀℮🙢✓✖♦] (340)، ففائدة زيادة (لا) إزالة الإيهام؛ كي لا يتوهم أنه متصل بقوله (أنعمت عليهم) و(الضالين)، أي: أن (الضالين) معطوف على (المغضوب) لا على (الذين) ولا على (غير).

الثاني: قوله تعالى:[♎⮹🕕❋🕯❑☼☛🡸⚐⇔ ♎⮹🕕❋⬩➔⬩🖑⬈🙢 ✍➔⑨⇧⬉♦❑⬀♍🙨🌀🙢☛🡸☪▦🙢◑➔❑✂☎ ✖🙣❼ 🙘⮹⌛🙣⓿🙥🙘 ✂🙵🙴🖉★] (341)، ففائدة زيادة (الهاء) في (هؤلاء) توكيد التنبيه الذي في الهاء الأولى، أي: في (♎⮹🕕❋🕯❑☼☛🡸⚐⇔)" (342).

وبعد، فحاصل الكلام أن هذه الأدوات ظلت ميدانا مشاعا لخلاف العلماء في استنباط الأحكام عامة بسبب اختلاف معانيها، ولاستجلاء أثر تنوع تأويل حروف المعاني في توجيه بعض المسائل العقدية، اخترتُ هذه الآية الكريمة وهي قوله تعالى:[❑◆✂🙵🙴🖉✦ ❁⬩🖪■◑⬩▤⬈🖃⬀ ❑◆🖎♦🙴🙵 ✍⬩➔⬀☺⮹🖪➔❑♌♦] (343).

قيل عن إعراب (ما) في هذه الآية أربعة أوجه: إنها مصدرية، أو اسم موصول بمعنى الذي، أو نكرة موصوفة، أو استفهامية على التحقير لعمل المشركين (344).

---

(339) نايف علي، دلالات عشرة حروف معاني، 28.

(340) سورة الفاتحة، 7.

(341) سورة محمد، 38.

(342) دلالات عشرة حروف معاني، 29.

(343) سورة الصافات، 96.

(344) أبو حيان، البحر المحيط، 155/4. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 96/15.

اختلف المفسرون في توجيه (ما) بناء على اختلافهم في مسألة خلق أفعال العباد، وحصر خلافهم في وجهين اثنين من هذه الأعاريب الأربعة؛ هما الموصولية والمصدرية.

فقد احتج كثير من أهل السنة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومكتسبة للعباد بحمل (ما) على المصدرية، والمعنى: والله خلقكم وخلق عملكم[345].

ذكر أبو الحسن الأشعري أن توجيه (ما) في قوله (أتعبدون ما تنحتون) هو الموصولية، لأن ذلك مفعول للقوم على الحقيقة، قال: وليست الخشبة- مقصود القول في (وما تعملون)- معمولة لهم في الحقيقة، فيرجع بقوله (خلقكم وما تعملون) إليها، وليس يجوز أن يعملوا الخشب في الحقيقة، فلم يجز أن يكون الله تعالى رجع بقوله (خلقكم وما تعملون) إليها ووجب أن يرجع إلى الأعمال[346].

واتفقت طوائف من العلماء وإن تباينت مذاهبهم العقدية على توجيه (ما) في الآية بحملها على الموصولية، فهي عندهم اسم موصول بمعنى الذي، وهي معطوفة على الضمير في (خلقكم)، بمعنى: والله أنشأ ذواتكم وذوات ما تعملون من الأصنام، فاسم الموصول هذا وقع على الأشكال والصور التي كانوا ينحتونها في الخشب والحجر[347].

وقد احتج هذا الفريق على صحة اختيارهم بأن سياق الآية وسباقها يرشح أن تكون (ما) موصولة لا مصدرية، فسباق الآية قوله تعالى حاكيا قول إبراهيم عليه السلام مستنكرا عبادة قومه الأصنام: (أتعبدون ما تنحتون)، ففي هذه الآية تصريح بأنهم كانوا ينحتون أصناما بأيديهم لاتّخاذها آلهة يعبدونها من دون الله عز وجل، فجاءت الآية اللاحقة (والله خلقكم وما تعملون) مبتدأة بواو الحال، بمعنى: أتيتم منكرا إذ عبدتّم أصناما صنعتموها

---

(345) الأشعري أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان، ط1، 1408-1987، 37. والرازي، التفسير الكبير، 130/26. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 96/15. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 26/7. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 34/3. والقيسي مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405، 615/2.

(346) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، 37

(347) الطبري، جامع البيان، 70/21. والقاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، 354. والكشاف، 51/4. والطبرسي، مجمع البيان، 245/8. والبحر المحيط، 155/4. ومحمد ابن يوسف أطفيش، تيسير التفسير، 130/11. والتحرير والتنوير، 59/23. وابن القيم محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وغيره، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416-1996، 150/1-151.

بأيديكم، والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق ما نحتّموه من أصنام، فكيف تعبدونه وهو مخلوق لله، فالمنحوت هو المقصود، لأنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما يعبدون المنحوتات، فإطلاق (الذي) عليها هو الصحيح[348].

ومنه إذا كان سياق الآية يرّجح القول بالموصولية على المصدرية، والمقام يقتضي ذلك، إذ المقام هو مقام المحاجة بأن الأصنام أنفسها مخلوقة لله تعالى، فإنه وإن كانت (ما) تحتمل الوجهين، إلا أن الأَولى والأجدر حملها على ما دلّ عليه ظاهر اللغة والسياق، بعيدا عن الانتصار للرأي الكلامي العقدي.

وصفوة القول في هذا المطلب أن جميع حروف المعاني تحمل في ذاتها معاني متعددة لا تظهر إلا من خلال تركيبها مع مفردات الجملة قبلها وبعدها، وهذه التعددية فيها أضفت عليها خطورة في النقاش العقدي، حيث وجد المتكلمون مجالا رحبا في هذه التعددية لصرف النصوص عن دلالتها الظاهرة إلى ما يوافق مقرراتهم العقدية. فعمد بعضهم على اختلاف مذاهبهم إلى المخالفة في دلالات بعض هذه الحروف، ومنع بعض الأوجه القريبة الظاهرة، وحملها على أوجه بعيدة، وربما أضافوا معاني ودلالات لهذه الحروف لم تكن معروفة لها في أصل وضعها اللغوي، مثل توجيه الحرف (إلى) في قوله تعالى:[⧼■❑⇖♉⇖❑
③◆❑⬀✍⧫⬦⬥⓿⌨✡✲⬧⬄⬗③◆❑⬊ ➀⬂⬄■❼⬂ ❻◆⬄⬄⬄⬄⬄
✡◆⬄⬅⬄❷◆❑⧼] [349] على أنها مفرد (آلاء) بمعنى النعم، نحو قوله تعالى:
]⬄⬄⬄⬄⬄❽⬄⬄◆⬄⬄⬄◆❻◆■⬄⬄⬄⬄☺⬄⬄
⬄➔⬄◆⓿⬄⬄⬄◆⬄⬄⬄] [350]، قال الشريف المرتضى: " سواء كان النظر المذكور في الآية هو الانتظار بالقلب، أو الرؤية بالعين، وهو أن يحمل قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة) على أنه أراد به نعمة ربها، لأن الآلاء النعم، قال بن وائل:

أبيض لا يرهب الهزال ولا   يقطع رحما ولا يخون إلى

أراد أنه لا يخون نعمة، فأراد ب(إلى ربها) نعمة ربها"[351]وغيرها من الحروف كما يبيّنه بعض ما تناولته الدراسة المتأنية في الفصل اللاحق.

(348) التحرير والتنوير، 59/23. بدائع الفوائد، 153/1-154.

(349) سورة القيامة، 22-23.

(350) سورة الرحمن، 13.

(351) أمالي المرتضى، 37/1.

المطلب الثاني: دلالة الحذف والتقدير في التراكيب النحوية.

يعدّ الحذف في الجملة العربية " باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، شبيه بالسحر، فإنك ترى به تركَ الذكر أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجُدك أنطقَ ما تكون إذا لم تَنطِق، وأتمَّ ما تكون بيانا إذا لم تُبِن..." [352]. وهو بوصفه " إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الخطاب" [353] ظاهرة لغوية مشتركة بين اللغات البشرية سواء عن طريق حذف بعض المفردات المتكررة في الكلام، أو عن طريق حذف ما يمكن أن يستغنى عنه بفهم السامع اعتمادا على القرائن اللفظية أو العقلية.

وتبرز هذه الظاهرة في اللغة العربية بصورة جلية؛ لأن "الإيجاز يشكّل واحدا من أقوى الظواهر وأكثرها اتساعا وأصالة في اللغة العربية، لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عرف معناه" [354]، ولهذا "فقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة" [355]، وقد عدّ من "عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلا عليه اختصارا، كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة في تحقيق المعنى" [356].

لقد اعتنى علماء العربية على اختلاف اهتماماتهم بهذه الظاهرة، إذ كانت حاضرة في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي والبلاغي وغير ذلك تنظيرا وتطبيقا في الكشف عن أسبابها وأنواعها وشروطها، وأوجه الفصاحة فيها، فسيبويه مثلا تناولها كثيرا في كتابه، وفي أكثر من موضع، مركزا على السبب فيه، كقوله:" واعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم

---

(352) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تعليق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413-1992، 146.

(353) الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، 70.

(354) المالكي محمد، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، دط، 1417، 334.

(355) ابن جني، الخصائص، 360/2.

(356) السيف محمد بن عبد الله، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط3، 1430- 2009، 959/2.

أن يستعمل حتى يصير ساقطا"[357]. وقوله:" وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير، ومن ذلك: هل من طعام؟ أي: هل من طعام في زمان أو مكان، وإنما يريد: هل طعام، فمن طعام في موضع طعام، كما كان ما أتاني من رجل، في موضع ما أتاني رجل، ومثله جوابه: ما من طعام"[358].

فهنا يؤكد سيبويه على أن كثرة الاستعمال مهمة جدا في تقدير المحذوف والتوصل إلى المعنى، لأن الذي لا يستعمل كثيرا لا يحذف، لأنه لا يتوصل إلى معرفته لكونه مبهما لدى السامع، وذلك لأن الحذف ليس اعتباطا، بل لابد من دليل يدل على المحذوف، وهذا ما ركّز عليه بقوله في(باب يكون المبتدأ فيه مضمرا ويكون المبني عليه مظهرا) :" وذلك أنك رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص، فقلت: عبدُ الله وربي، كأنك قلت: ذاك عبدُ الله، أو هذا عبد الله..." [359].

كما يذكر أن الاختصار والاتساع قد يكونان هدفين للحذف في قوله:" وذلك قولك: متى سير عليه؟ فيقول: مقدَم الحاج، وخفوقَ النجم، وخلافةَ فلان، وصلاةَ العصر، فإنما هو: زمن مقدم الحاج، وحينَ خفوق النجم، ولكنه على سعة الكلام والاختصار..." [360]. فحذفُ المضاف في هذه الأمثلة التي ذكرها سيبويه يرجع إلى السعة في الكلام والاختصار.

وإضافة إلى حذف المضاف فإن العرب تحذف الحروف مثل حروف الجر مع أنها تنويها في الكلام، وذلك لكثرة استعمالها في الكلام حتى صار هذا دليلا على تقديرها وفهم المعنى، كما في قولك: اخترت الرجالَ عبدَ الله، والتقدير: من الرجال.ومثل ذلك قوله تعالى:[
♦×✓♉➔⬀⌨⮹♒ ⚐⬅○♦✎⬀❑⬧♌ ▤⚐⮹⬥❑⬉✎ ◆⓺⬁⬀♦⬀⬀⌘⬁⬀✂◆❑
⓺◆♉⬉⊠⬇][361]، أي: اختار من قومه. وقولك:سمّيته زيدا، وكنيتُ زيدا أبا عبد الله، أي: سميته بزيد، وكنيتُ زيدا بأبي عبد الله. وقول الشاعر:

أستغفر الله ذنبا لستُ محصيَه ربُّ العباد إليه الوجه والعمل

أي: أستغفره من ذنب. وقول عمرو بن معد يكرب:

---

(357) سيبويه، الكتاب، 48/1.

(358) المصدر نفسه، 92/2.

(359) المصدر نفسه، 92/2.

(360) الكتاب، 202/1.

(361) سورة الأعراف، 155.

أمرتُك الخير فافعل ما أُمرتَ به   فقد تركتُك ذا مال وذا نشب

أي: أمرتك بالخير[362].

كما تحذف العرب المبتدأ أيضا، مثل:

اعتاد قلبَك من سلمى عوائدُه   وهاج أهواءَك المكنونَة الطّلل ُ

ربعٌ قواءٌ أذاع المعصراتُ بــه   وكلُّ حيرانَ سارٍ ماؤه خذلُ

والمعنى: كأنه قال: ذاك ربع، أو هو ربع.

وقول عمر بن أبي ربيعة:

هل تعرف اليوم رسم الدار والطّللا   كما عرفت بجفن الصيقل الخِللا

دارٌ لمروةَ إذ أهــلي وأهلــُهم   بالكَناسيّة ترعى اللهَو والغَــزلا

والمعنى: تلك دار لمروة، أو هذه دار لمروة[363].

وكذلك يكون الحذف بدليل قرينة الحال على تقدير المحذوف، كما في قول القائل: خيرَ مقدم، إذا رأى رجلا قد قدم من سفر، والمعنى: قدمت خير مقدم. أو في قول القائل: خيرا وما شر، وخيرا

لنا وشرا لعدونا، إذا قال له القائل: رأيت فيما يرى النائم كذا وكذا. والتقدير: رأيت خيرا وما شرا[364].

يتبين من هذه الأمثلة التي تعرض لها سيبويه في كتابه وغيرها كثير أن ظاهرة الحذف والتقدير لم تكن أمرا اعتباطيا عند النحاة، وإنما لابد من اشتراط الدليل اللفظي أو الحالي على هذا العنصر المحذوف من الكلمة أو الجملة. ويضيفون فيما يخص الحذف في التركيب شروطا أخرى أوصلها بعضهم كابن هشام إلى ثمانية ، وهي[365]:

- وجود الدليل الحالي أو المقالي أو الصناعي على هذا المحذوف.
- ألا يؤدي الحذف إلى اللبس.
- ألا يؤدي الحذف إلى نقض الغرض كما لو وقع اللفظ مؤكدا.

---

(362) الكتاب، 58/1.

(363) المصدر نفسه، 245/1.

(364) الكتاب، 237/1.

(365) محمد السيف، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 960/2.

- ألا يكون المحذوف كالجزء.

- ألا يؤدي الحذف إلى اختصار المختصر.

- ألا يكون المحذوف عاملا ضعيفا.

- ألا يكون المحذوف عوضا عن شيء.

- ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه.

وإذا كان بعض هذه الشروط محل نقاش واعتراض من بعض النحويين فإن اشتراط الدليل وعدم اللبس هما محل اتفاق بينهم في ذلك، إذ إن أولهما مفض إلى ثانيهما.

يبيّن الطبري أن هذه الآلية كانت منهج علماء الإسلام في بيان معاني القرآن الكريم وتفسيره، بوصفه نازلا بهذه اللغة الشريفة، فقد تعامل العلماء مع نصوص القرآن بإقرار أسباب هذه الظاهرة فيه وأنواعها وقيودها، قال:" الواجب أن تكون معاني كتاب الله المنّزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان...فإذا كان ذلك كذلك فبين إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال...والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من ذلك في كل ذلك له نظيرا، وله مثلا وشبيها"(366).

ومن خلال ما وضعه النحويون من قيود في التعامل مع هذه الظاهرة فإن المطلوبَ التحّرُز من التوسع في الحذف والتقدير عند إعراب القرآن الكريم أثناء تعذر بقاء السياق على ظاهره معنويا أو لفظيا، قال ابن القيم:" من المعلوم أن أهل العربية لم يسوغوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد، والمجاز إنما يدل مع القرينة، بخلاف الحقيقة فإنها تدل على التجرد، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل علية "(367).

---

(366) جامع البيان، 12/1.

(367) ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418-1998، 752/2.

وقال ابن تيمية:" حذف المضاف إليه يقارنه قرائن، فلابد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله تعالى:[❐◆❐⬄★♦✍ ✍♐⚬◐♦❷♐③♦❐♦ ✍♐⚬▲☹✍✍✍❐⇨❐✍ ❐✍✍❸✍❐✍] [368]. ولو قال قائل: رأيت زيدا، أو لقيته، مطلقا وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع" [369].

وتحّسبا للخطورة التي قد يتضمنها ادعاء الحذف ثم التقدير أوجب البعض تضييق نطاقه، وعدم

التوسع فيه وادعائه إلا في حدود ضيقة جدا مضبوطة بأحد الضوابط الآتية [370]:

1- أن يكون المحذوف ظاهرا لكل المتلقين على اختلاف مستوياتهم ومداركهم بحيث لا تختلف فيه فهومهم، ولا يخضع لتعدد اجتهاداتهم، بل يكون مقطوعا به لدى كل سامع، فيكون حذفه ضربا من الإيجاز والبلاغة.

قال أبو جعفر النحاس[371]:" ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه"[372].

وقال ابن عبد البر[373]:" ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز إذ لا سبيل إلى لتباع ما أنزل إلينا من ربنا تعالى إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام

---

(368) سورة يوسف، 82.

(369) مجموع الفتاوى، 471/6.

(370) محمد السيف، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 1318/3.

(371) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس: مفسر، أديب.مولده ووفاته بمصر. كان من نظراء نفطويه وابن الأنباري. زار العراق واجتمع بعلمائه. وصنف (تفسير القرآن، وإعراب القرآن، وناسخ القرآن ومنسوخه، ومعاني القرآن، وشرح المعلقات السبع)، وتوفّى بمصر لخمس خلون من ذى الحجة، سنة 337هـ، وقيل: سنة 338هـ.

انظر: الزركلي، الأعلام، 208/1. وقفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، 97/1.

(372) النحاس أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، دط، 1409-1988، 432/1.

(373) هو الحافظ الإمام أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النميري القرطبي، ولد سنة 368هـ، وطلب الحديث قبل مولد الخطيب بأعوام وأجاز له من مصر الحافظ عبد الغني، وانتهى إليه مع إمامته علو الإسناد وولي قضاء أشبونة مدة وكان أولا ظاهريا ثم صار مالكياً فقيهاً حافظاً مكثراً عالماً بالقراءات والحديث والرجال والخلاف كثير الميل إلى أقوال الشافعي. له: (التمهيد شرح الموطأ، والاستذكار مختصره، والاستيعاب في الصحابة وغير

الله تعالى إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، لأنه لو ساغ ادعاء المجاز لكل مدّع ما ثبت شيء من العبارات"[374].

2- أن يدل عليه دليل ظاهر معتبر؛ وهو دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقوم به الحجة، أو إجماع من أهل التأويل، فهذه الأصول هي القرائن اللفظية التي يجب الاعتماد عليها قبل الاحتكام إلى العقل أو غيره.

قال أبو الحسن الأشعري:" القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة... وحكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة"[375].

على أن لا يعني احترام ظاهر الدليل الجمود على هذا الظاهر في كل موضع مهما كانت معطياته،
وإنما "الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية"[376].

قال أبو بكر الأنباري:" ولا وجه لأن نؤخر ما قدم الله، ونقدم ما أخر الله... إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألا نزيله عن نظمه، إذ لم تدعنا إلى ذلك ضرورة"[377].

وقال ابن القيم:" لما كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر كان العدول به عن حقيقته
وظاهره مُخرِجا له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله"[378].

ذلك)، مات سنة 463هـ عن خمس وتسعين سنة. انظر: السيوطي جلال الدين، طبقات الحفاظ، 87/1. والأعلام، 272/3.

(374) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي، مؤسسة قرطبة، دط، دت، 131/7.

(375) الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397، 137-140.

(376) المصدر نفسه، 137.

(377) كتاب الأضداد، 412-413. .

(378) الصواعق المرسلة، 288/1.

ولعل وقفة سريعة عند بعض الآيات القرآنية يتبين من خلالها كيف أن المناهج الكلامية لقيت في ظاهرة الحذف والتقدير مسلكا مطردا وملجأ مساعدا على تأويل النصوص العقدية، ومن أبرز الأبواب النحوية التي كثر فيها هذا المسلك باب المضاف، إلى درجة أن قلّت آية كما يرى ابن جني"تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع"(379).

من ذلك قوله تعالى:[❒◆♌♊⍓⌂✍⬈◆ ❻◆⬙⌨❿⌨⍓ ❒◆✁♏♍♋☺⍓▣◘⌨➔ ◷✺⊞▣♍ ◷✺⊞▣♍](380)، يقول الرازي:" اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال... فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه: أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. وثانيها: وجاء قهر ربك، كما يقال: جاءتنا بنو أمية أي قهرهم. وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات، فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لشأن تلك الآيات.
ورابعها: وجاء ظهور ربك، وذلك لأن المعرفة تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار دلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: (جاء ربّك) أي: المعرفة تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار دلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل: (جاء ربّك) أي: زالت الشبهة وارتفعت الشكوك..." (381).

ومثال التقدير أيضا تقدير المعتزلة محذوفا متعلقا بـ (يهديه) في قوله تعالى [⌑⍓☺▣♊ ...](382)، فقد أنكروا أن يكون الله تعالى قد أراد الهدى من المؤمن، فخلق في قلبه الإيمان، وأراد الكفر من الكافر، فأضله عن الإيمان،

(379) الخصائص، 192/1.

(380) سورة الفجر، 22.

(381) التفسير الكبير، 158/31.

(382) سورة الأنعام، 125.

والمعنى: فمن يرد الله أن يهديه بزيادات الهدى أو الأدلة يشرح صدره للإسلام. وكذا يضله، والمعنى: ومن يرد أن يضله عن الأدلة والبيان وعن زيادات الهدى[383].

وأيضا تقديرهم مفعولا به محذوفا للفعل (تعلمون) في قوله تعالى:[☒☒✍ ♦✍⇧❑⌂☹ ·☒☒✍ ▪☠➔⚐ ♦♌❑←☺■⍰✍➔⬧ ⬧➔⍰■☺←❑♌♦] [384]، إثباتا لوعيد الله تعالى للمطيعين والكفار بالثواب والعقاب، ودفعا لهم إلى التمسك بطاعته والامتثال لأوامره. والمعنى: كلا سوف تعلمون ما ينزل بكم في الدنيا في حال الحياة والممات، وهذا في الدنيا، ثم كلا سوف تعلمون ما يكون في الآخرة من ثواب وعقاب[385].

و كذلك تقدير مضاف محذوف في قوله تعالى:[✍♦✍ ♋⚈❸•⌗ ♊⚈✍ ❀■⍰⌂♦ ♦❑◆✍♊⚈❸•⌗ ⇧⌂⍰☹✍✍ ⚈⚈❶♋ ✂♦❑◆⍰❁][386] إثباتا لئلا يشغل السالك نفسه بشيء ولا يركز اهتمامه إلا على هدفه من السلوك في الطريق الصوفي، وهو الفناء في الله تعالى. وذلك على اعتبار أن (ما) في الآية مصدرية، والمعنى:" من شر الاحتجاب بالخلق وتأثيرهم فيه، فإن من اتصل بعالم القدس في حضرة الأسماء، واتصف بصفاته تعالى، أثر في كل مخلوق، ولم يتأثر من أحد؛ لأنهم في عالم الآثار ومقام الأفعال، وقد ارتقى هو عن مقام الأفعال إلى مباديها من الصفات. و(من شّر غاسق إذا وقب) أي: من شّر الاحتجاب بالبدن المظلم، إذا دخل ظلامه كل شيء، واستولى وأثر بتغيرات أحواله..." [387].

وغير هذه الأمثلة كثير في القرآن الكريم، ويبدو في معظمها توّسّع منهم في القول بالحذف وتقدير المحذوف، وفقا لما يؤيد مذهب كل منهم. كما يتضح ذلك أيضا بشكل لافت في ثنايا الفصل اللاحق.

---

(383) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 262/1. وتنزيه القرآن عن المطاعن، 137.

(384) سورة التكاثر، 3-4.

(385) تنزيه القرآن عن المطاعن، 477.

(386) سورة الفلق، 2-3.

(387) ابن العربي، تفسير القرآن الكريم، 871/2-872.

المبحث الثالث

الظواهر البلاغية وأثرها في الدلالة

لم يكن أوائل النحاة واللغويين بمنأى عن القضايا البلاغية التي لها علاقة بالبحث الدلالي، حيث نظروا في دلالات العلاقات بين الألفاظ إلى جوار ضبط أواخر الكلم، كما استعانوا على تمييز الفروق الدلالية بين التراكيب المختلفةالتي تؤدي معنى مجملاً واحداً في نهاية المطاف بعلوم البلاغة، فسيبويه مثلاً هو واحد ممن امتازوا ببراعة التدقيق النحوي نجده يلتفت إلى ظاهرة الحذف وغيرها في كلام العرب، وذلك في معرض شرحه لبعض التراكيب شرحاً بلاغيا، نحو تعليقه في" باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام و الإيجاز و الاختصار " قوله تعالى: [❒◆⇔★♦✍⬀ ✁✍⬁⚈⬂◑♦❷⬀③♦◘♦]

[388] إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا، ومثله: [✉♦✍⬀ ✌♦▤⬂❷⇱ ✁✍⬁⚈⬂◑♦❶⬂✍⬀

❒◆✁✍⬁✡□♑⬁✍❻✍] [389] إنما المعنى: مكركم في الليل والنهار[390].

كما نجد عند ابن قتيبة وغيره من لغويي القرن الثالث وضوحاً أكثر لإسهاماتهم في الحقل الدلالي من خلال المفاهيم البلاغية والمباحث البيانية، مثل الكناية في قوله تعالى: [

❒◆🔔♦✍⬁⬈□✁☎ ✌♦✍✌☜ ⚏⬁◷⓿☒✁ ✁✍⬁❷▪❧←□✌☜

③♦◆▤⇲⬈✍⬉ ✁✍⬁⬎⬏⬈⬁✍→♦ ❒◆③♦☺⇳⬦⬀✗✖⑥

✁✍❀☛❧⇔□◆✁☞▫☜ ▪⬁□⬀♦✋ 🕮⬆☼❽⊠✌♦ ◑⬂⬁♦❶⬂◯⬂]

[391] ، فقد صرّح بها ابن قتيبة لفظاً بقوله: "فكنّى بمشيه في الأسواق عن الحوائج التي تعرض الناس، فيدخلون

---

(388) سورة يوسف،82.

(389) سورة سبأ، 33.

(390) الكتاب، 1/193-194.

(391) سورة الفرقان 07.

لها الأسواق، كأنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم، إذا بعثه الله تعالى أغناه عن الناس وعن الحوائج إليهم "[392]، فالتفات سيبويه وابن قتيبة إلى هذه الظواهر يترجم نظرتهما إلى البلاغة من زاوية الدلالة، ويسجل اهتماماتهم بالمزج بينها وبين علم النحو، ولعلهما يشيران إلى وجود ظاهرة المجاز في استخدام العرب، وذلك في قول سيبويه: (لاتساعهم في الكلام).

ولاشك أن طائفة المؤّولة من مختلف المدارس الكلامية الإسلامية لما وظّفوا البلاغة في تأويل النصوص المتشابهة، كانت الغاية من توجيههم البلاغي الكشف عما وراء ألفاظ النصوص من مقاصد شرعية معنوية،" فكانوا إذا مّر بهم نصّ متشابه يخالف معتقدهم واختيارهم العقدي حملوه على أحد وجوه البلاغة، فأّولوه تأويلا سائغا في العربية، بحيث يكون تأويله متوافقا مع ما يعتقدونه من مسائل الإيمان والعقيدة"[393]، فلا غرابة من أن تجد مباحث الإيمان والعقيدة ممزوجة بالتأويل البلاغي امتزاجا علمياً وعملياً ، يدل على مشاركة المتكلمين في الحقل الدلالي من خلال ما احتوته كتبهم من مظاهر البلاغة والفصاحة والبيان، ومن هنا قمت برصد ما في المطلبين الآتيين، بغرض التعرف على كيفية توجيه كثير من المدلولات البلاغية للنصوص الشرعية على ضوء الاختيارات العقدية الكلامية، فكانت الوقفة مع إعمال المجاز وأثره الدلالي، إلى جانب الإلماح إلى مفهوم النظم القرآني باعتباره إطاراً عاماً تدور حوله البلاغة كلها .

المطلب الأول : المجاز وأثره الدلالي في التأويل.

المجاز من أحسن الوسائل البيانية لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متصفاً بصفة حسية، تكاد

تعرضه على عيان السامع، لهذا شغفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام ، وإلى الدلالة على كثرة معاني الألفاظ، وما فيه من الدقة في التعبير، فأتوا فيه بكل معنى رائق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم [394].

(392) الدينوري ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد النجار، دار الجيل، بيروت، دط، 1393-1972، 164.

(393) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 387.

(394) الهاشمي السيد أحمد، جواهر البلاغة، مكتبة الإيمان، المنصورة، القاهرة،ط01، 1420، 241.

والمجاز عند الجرجاني(ت 471هـ)[395]: " مَفْعَل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً "[396]، أو قال: فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظة بين ما تُجُوِّزَ بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز"[397].

يبدو من هذين النصين للجرجاني أن المجاز هو" انتقال من المعنى الذي يدل عليه أصل الوضع إلى المعنى المستفاد من الصورة. ومثاله: تفسير النبي - صلى الله عليه وسلم-الخيط الأبيض والخيط الأسود في قوله تعالى:[❒◆✇⬈❐◆❑⬅✂☎ ❒◆✂✍♯⬁❸◆✉⬅❑✂☎
❍⍓⬈❸⬧✓❑❍⬧⬗❍⬦ ⬈❸⬧✗⬈☠⬉ ✂✍⬓❸⬧⬍❶⬧⬔❶⬈
✂✍⬔❷⬧◆❶⬤⬍⬧✍⬓❸⬧⬍❶⬧⬔❶⬉
✂✍⬔❷⬧◆❑◆⬄❑✗✍⬓ ❷⬦⬦⬧⬍⬉⬦⬧✗⬆❷⬦] [398] فسّرهما ببياض الليل وسواد النهار[399]" [400].

وما ذهب إليه ابن قتيبة من أن" العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجازاً لها أو مشاكلا "[401] يقوي ويؤكد فكرة النقل المجازي، فقد" عَوَّل الناس في حده على حديث النقل، وأن كل لفظ نقل عن موضعه فهو مجاز"[402]،

---

(395) عبدالقاهر بن عبد الرحمن بن محمد أبو بكر الجرجاني، من أهل جرجان (بين طبرسات وخراسان): النحوي المتكلم على مذهب الأشعري، الفقيه على مذهب الشافعي، واضع أصول البلاغة،كان من أئمة اللغة، أخذ النحو بجرجان عن أبي الحسين محمد بن الحسن الفارسي، من كتبه: (أسرار البلاغة، ودلائل الاعجاز، وإعجاز القرآن، والعمدة في تصريف الافعال، وغير ذلك)، توفي سنة 471 هـ، وقيل 474هـ.

انظر: السبكي تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2،1413هـ، 149/5-150. والأعلام، 49/4.

(396) الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، 395.

(397) أسرار البلاغة، 351-352.

(398) سورة البقرة، 187.

(399) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)، 677/2، رقم: 1817.

(400) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 721.

(401) تأويل مشكل القرآن، 135.

(402) الجرجاني، دلائل الاعجاز، 66.

وهذه الفكرة تقوم على وجود علاقة بين المعنيين مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي، والمقصود بالعلاقة: المناسبة بين المعنى المنقول عنه (الحقيقي) والمنقول إليه (المجازي) وسميت بذلك: لأن بها يتعلق ويرتبط المعنى الثاني بالأول، فينتقل الذهن من الأول للثاني، وتكون العلاقة مشابهة بين المعنيين، وقد تكون غيرها؛ فإذا كانت العلاقة المشابهة فالمجاز: استعارة، وإلا فهو مجاز مرسل(403)، وتفهم هذه العلاقة من ما ورد في نصّ الجرجاني السابق، قوله: (لملاحظة بين الثاني والأول).

قال يحي العلوي(404)مبرزاً قيمة العلاقة في اعتبار المجاز:" اللفظ إذا تجرد عن القرينة فإما أن يحمل على حقيقته وهذا هو المطلوب، فإن الحقيقة هي الأصل، وإما أن يحمل على مجازه، وهو باطل،لأن الشرط المعتبر في حمله على مجازه إنما هو حصول القرينة"(405)، وأشهر هذه العلاقات: علاقة السببية، والفاعلية والمفعولية، والمصدرية، والزمانية والمكانية فيما يتعلق بالمجاز العقلي، إلى جوار المجازات اللغوية بأنواعها المختلفة (406).

فالسببية مثلا: هي كون الشيء المنقول عنه سبباً، ومؤثراً في غيره، كما في قوله تعالى:[[illegible]](407)، والمراد: ما منعهم إلا سبب إتيان سنة الأولين لهم أو إتيان العذاب، والسبب يتمثل في التكبر و المكابرة و التمسّك بالضلال(408).

وإذا كان ثمة طائفة من العلماء ضيّقت من دائرة المجاز، بل منهم من أنكره بالكلية، وذلك لما كان مذهبهم هو إجراء النصوص على ظواهرها وعدم جواز الخوض في تأويلها،

---

(403) الهاشمي، جواهر البلاغة، 241.

(404) المقرئ، النحوي عالم الكوفة، وشيخ الزيدية أبو البركات عمر بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن أحمد بن علي بن الحسين بن علي بن حمزة بن يحيى بن الحسين ابن الشهيد زيد بن علي العلوي، الزيدي، الكوفي الحنفي ولد سنة 442هـ، وأخذ العربية عن أبي القاسم زيد بن علي الفارسي، وحكى الحافظ ابن عساكر، عن شيخه، عن أبي البركات أنه يقول بالقدر وبخلق القرآن، توفي سنة 539. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 39/139.

(405) العلوي يحيى، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 1423، 730.

(406) جواهر البلاغة، 242-245.

(407) سورة الكهف، 55.

(408) التحرير والتنوير،15/ 92.

فإن البعض الآخر بلغ اعتداده بالمجاز في القرآن الكريم واعتناؤه به إلى غاية أن عدّوا بعض طرائق المجاز من مبتكرات القرآن الكريم، كابن عاشور مثلا: فقد" شغل الذوق المجازي حيزا كبيراً من اهتمامه في التحرير والتنوير حتى بنى عليه جزءا عظيماً من تفسيره للقرآن الكريم ، إذ تكرر الإيماء إليه و الدلالة عليه وتفريع أنواعه وتمييزها وبيان دلالتها في أغلب صفحات هذا التفسير، حتى لقد أثبت المجاز في أسماء بعض السور القرآنية مسايرة للسهيلي(409) الذي قال في سورة الممتحنة: أسند الامتحان إلى السورة مجازاً ، كما قيل لسورة براءة الفاضحة، ويعلّق ابن عاشور على ذلك قائلاً: يعني أن ذلك الوصف مجاز عقلي"(410).

ولما كان استخراج الأوجه البلاغية من النصوص أمراً ذوقياً مردّه إلى ملكة الناظر اللغوية وحسّه

البلاغي، فإنه ليس بغريب أن تكثر الأوجه البيانية وتتعدد في النص الواحد، ومن ثمّ فقد تندرج الآية أو الحديث النبوي تحت أكثر من نوع بلاغي، قد يحتملها كلها السياق ومقصد الكلام، وقد يصح بعضها دون البعض.

وإذا ما اقتصرنا في الكلام عن إعمال المجاز في القرآن الكريم على النصوص العقدية دون غيرها للاحظنا بأن أكثر المفسرين والمتكلمين لم يقفوا عند المعاني الأولية للمفردات والتراكيب، وإنما شغلتهم المعاني الثانية المجازية لها، بحثا منهم عن الدلالات المتوافقة مع ما يعتقدونه في مسائل الإيمان وعلم الكلام، وإثباتا لتناسق النصوص فيما بينها، ونبذا لما قد أشكل منها واشتبه.

وما هو شائع بكثرة أن ظاهرة المجاز قد اشتد فيها خلاف العلماء من حيث ثبوتها واعتبارها ووجودها في اللغة وفي نصوص الوحي كتابا وسنة، ولعل ذلك عائداً إلى الموقف من تأويل ما اشتبه من تلك النصوص المتعلقة بصفات الله سبحانه، والتي يوهم ظاهرها المشابهة

---

(409) هو أبو القاسم وأبو زيد عبد الرحمن بن الخطيب أبي محمد عبد الله ابن الخطيب أبي عمر أحمد بن أبي الحسن أصبغ بن حسين بن سعدون بن رضوان بن فتوح، وهو الداخل إلى الأندلس. الخثعمي السهيلي الإمام المشهور صاحب كتاب (الروض الأنف)، ومولده سنة 508هـ بمدينة مالقة، وله: كتاب (التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام، ونتائج الفكر)، وتوفي بحضرة مراكش سنة 581هـ رحمه الله تعالى؛ وكان مكفوفاً. انظر: وفيات الأعيان، 143/3.

(410) أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، 724.

بين الله تعالى وخلقه ؛ فمنهم من عدّها من باب الحقيقة، ولذا حملها على ظاهرها من غير تأويل، مع تفويض علمها إلى الله تعالى، ومنهم من عدّها من باب المجاز، فصرفها عن ظاهرها إلى معان أخرى، تنزيهاً لله سبحانه، وفرارا من تشبيهه بخلقه. وجملة هذه المواقف تتوزع على ثلاثة أقوال:

- جماهير أهل العلم على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم العلمية قالوا بوقوعه حقيقة في اللغة والقرآن والحديث.

_ طائفة أنكرت المجاز بالكلية، فهو عندهم غير واقع في اللغة ولا في القرآن ولا في الحديث وهذا القول منسوب إلى أبي إسحاق الإسفراييني(411)، وأبي علي الفارسي، وهو أحد قولي ابن تيمية وابن القيم، ومحمد الأمين الشنقيطي من المعاصرين.

_ طائفة أقرت بوقوعه في اللغة، ولكنها نفته عن القرآن والحديث، وهو منسوب إلى الظاهرية وبعض الحنابلة.

ومن حجج النفاة للمجاز :

_أن القول به يؤدي إلى حصول مطاعن في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي كلامه، منها أن الله

تعالى لو خاطب بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنه متجوز مستعير، وهذا غير لائق بالحكمة(412).

_ المجاز يدل على المبالغة ويدخله الكذب، وذلك مما ينبغي أن يتنزه عنه القرآن، والمتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى.

قرر ابن تيمية أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث، وجد بعد القرون الثلاثة الفاضلة، والغالب أنه حادث من جهة المعتزلة والمتكلمين(413)، ويرى نفاة المجاز أن"

---

(411) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر، وكان ثقة في رواية الحديث. وله مناظرات مع المعتزلة: له كتاب (الجامع) في أصول الدين، و(رسالة) في أصول الفقه، مات في نيسابور سنة 418 هـ، ودفن في إسفرايين. انظر: الزركلي، الأعلام، 61/1.

(412) الطراز، 84/1. والجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 143.

(413) مجموع الفتاوى، 88/7

العرب نطقت بالحقيقة وبالمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم" [414].

ولعلّ هذا الإنكار من هؤلاء النفاة مردّه إلى أن المجاز قد خرج عن غايته أحياناً، لأن أهل الأهواء قد اتخذوه مطية للوصول إلى غاياتهم ومآربهم، يقول ابن تيمية :" عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدّعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مجازا"[415]، هذا وجه، وهذا وجه آخر، هو أن القرآن الكريم إنما نزل بلسان عربي مبين، وفق سنن العرب وتفنّنهم في البيان، ولو وجب خلو القرآن عن المجاز، لوجب خلّوه أيضا من الحذف والتوكيد، وتكنية القصص وغيرها مما تفنّن فيه العرب وتوسعوا في خطابهم وبيانهم[416]، ومن هنا يبدو أن مذهب سواد أهل العلم في الإسلام هو الأرجح، وأن"منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب. [417]

إلا أن القائلين به لم يكونوا سواء، فمنهم من توسع في استعماله، إلى أبعد حد وأقصى درجة كما صنعت المعتزلة مثل ابن جني، إذ ذهب إلى أن معظم لغة العرب مجاز، قال: " واعلم أن أكثر
اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة"[418]، في حين توقف أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم في استعماله عند حدّ معين لا يكادون يجاوزونه[419].

ويمكن أن يكون السّر في اهتمام المعتزلة بالمجاز وتوسيع دائرته، أنهم كانوا يُعوِّلُون عليه كثيراً في تأويلاتهم لنصوص الوحي، وفق أصولهم العقدية الاعتزالية، وهو في الوقت نفسه سلاح فعال يرد شبه الخصوم من الجبرية والمرجئة والمشبهة وغيرهم.

---

(414) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 290/1.

(415) الإيمان،47.

(416) أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 143.

(417) المزهر، 289/1.

(418) الخصائص، 447/2.

(419) قصاب وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن 16، دار الثقافة، الدوحة، دط، 1985, 344.

هذا شيء، والشيء الثاني هو أنهم ينزلون العقل منزلة كبرى، باعتباره من أهم وسائل المعرفة، وبالتالي، فما كان من النصوص المتشابهة متوافقاً مع العقل أخذوا به، وما خالفه أّولوه وصرفوه عن ظاهره وأجروا فيه المجاز، فمثلا:" إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام، فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز "(420).

ولا يعني إخضاعهم مبحث المجاز للعقل في بعض الأحيان أنهم كانوا يكتفون بالحجة العقلية فحسب، بل إنهم كانوا يرجعون إلى اللغة و الشعر لتدعيم ما تأّولوه وأجروا فيه المجاز، سواء أكانوا متعسفين ومغالين في تأويلاتهم، أم كانوا معتدلين، فالعقل واللغة عندهم محوران أساسيان في الجدل الكلامي.

والقول الذي أجنح إليه هو أن المجاز ضرورة لغوية، وركن أساس في عملية تأويل النصوص، فلا يكاد يستغني عنه ناظر في النصوص كلها، مادام ثمة توافق مع ما يليق بالله عز وجل وتوحيده، وبصفاته وأفعاله، شريطة أن يتم حمل الخبر المتشابه وفق طرائق العرب في الخطاب وقوانين اللغة العربية، وما من شك أن الإفراط والتفريط في المجاز كلاهما يُعدّ خروجاً عن سنن العرب وما تعارفوا عليه، ولذلك فإن طريق القصد والتوسط بين طائفة أسرفت في المجاز حتى جعلت لكل لفظ ونص ظاهراً وباطنا، وبين طائفة أخرى قد فرطت في المجاز وأغرقت في ظواهر النصوص، هو المسلك الأسلم والأحكم .

وهاهنا ملاحظة هي غاية في الأهمية، مفادها أن بعضاً ممن اشتهر عنهم إنكارهم للمجاز في اللغة وفي نصوص الوحي، إنما أنكروا اسمه دون معناه، بل وجد منهم من يثبته استعمالا أو تصريحاً:

1- فابن تيمية مثلا وإن كان قد عرف عنه شدة نفيه للمجاز، فقد ثبت عنه التأويل المجازي عملاً وسلوكاً وتطبيقا، فهو أمر بالنقل مع الوضع اللغوي الأول إلى معان لم يوضع لها اللفظ في أصل اللغة، لعلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه، كما أنه يقر بأن هذا النقل يجري

(420) أمالي المرتضى، 300/2.

في المركبات كما يجري في المفردات[421]، ولذا فهو يؤّول الكلام تأويلا مجازياً في كثير من كتبه، ولكن لا يصّرح باسم المجاز، كما أنه أحيانا يتخذ منه وسيلة للدفاع عن سلامة العقيدة، برّده شبه الحلولية والاتحادية، فمنع معية الذات والمخالطة[422]:

- فقد أّول المّعية الواردة في قوله: [❒◆⚍➔❑◆ ✌♦◆✌➔☐⬄⇗☐☐⬄ 📖❒⇦⬂✕♦
✌♦◆☁ ✍⌨↗✡✌←☠⬀ 🗐] [423] والقرب كما في قوله تعالى: [❒◆❿❾❶♦✁
⌘☐⬄❒◆⬔❿⚫⬁ ⬉⬉⬈⬁⬄⬉◆⬉⊗⬁⬁⬄⬉⬔❶❷⬉☐❷⬉⬉⬉◆❷❸⬉⬉⬉]
[424]تأويلا مجازياً، ففي الآية الأولى صرف لفظة (مع) عن ظاهره، حيث قد فّسر معية مع خلقه عموماّ بأنها معية علم لا معية ذات، كما فسر معية الله مع أوليائه وأنبيائه وقربه تعالى منهم بأنها معية نصرة وتأييد، قال:" فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا، ووعلمه بهم من لوازم المعية؛ كما قالت المرأة: زوجي طويل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد، فهذا كله حقيقة ومقصودها: أن تعرف لوازم ذلك؛ وهو طول القامة والكرم بكثرة الطعام، وقرب البيت من موضع الأضياف"[425]، إذ القرب لغة هو من صفات المخلوقين المحدثين، فابن تيمية هنا استعمل المجاز تحقيقا وإن لم يسّمه باسمه البياني المصطلح عليه عند البلاغيين.

_ وأّول الرؤية والسمع المضافين لله تعالى تأويلاً مجازياً كذلك، فقد فّسر قوله تعالى:[
📖❒⬀⬂⑥♦◆⬂❍✽⌨←❑♌♦ 📖❒✡✸✍ ♦♦ ♦■❍⬄☺⬄⬈← ·⬀❸▪⚍➔☠⬀
❒◆✞♦♑⬂❑◆🗁♑←🏱] [426] بقوله: "فإنه يُراد من رؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك، وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر، فيثيب على الحسنات، ويعاقب على السيئات"[427].

---

(421) عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم ، 820/2 (نقلا عن: الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 152).

(422) عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 821، 830.

(423) سورة الحديد، 04.

(424) سورة البقرة، 186.

(425) مجموع الفتاوى، 127/5.

(426) سورة الزخرف، 80.

(427) المصدر نفسه، 127/5.

2_ وتابعه تلميذه ابن القيم في إنكار المجاز، قال: "فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز"[428]، إلّا أنه يستعمل المجاز ويمارسه في بعض كتاباته مثل شيخه، فقد أكد أن من"عرف مراد المتكلّم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة"[429].

إننا نجده وهو في معرض شرحه لإضافة اليد إلى الله سبحانه يقرر ويصّرح بأنها :"صفة سميت الجارحة بها مجازاً ، ثم استمر المجاز فيه حتى نسيت الحقيقة، وربّ مجاز كثر واستعمل حتى نسي أصله وتركت حقيقته، والذي يلوح في معنى هذه الصفة أنها قريب من معنى القدرة إلا أنها أخص منها معنى والقدرة أعم" [430].

3_ وممن ورث قول ابن تيمية وتلميذه من المعاصرين محمد الأمين الشنقيطي، وقد اشتهر بنفيه للمجاز، غير أنه وإن كان لا يصّرح باسمه البياني إلاّ أننا نجده يقر به ويستعمله في فهم وتوجيه دلالات النصوص، فقد أورد في تفسير قوله تعالى:[❒◆♋♍❶⬧✁ ♎❒✡◻◼⍄➔⍄♉ ⧫♌✁⬥⬈⬀❷➔♐⬊♉♎♎✁ ♓✞◻🕮⧫❷⬧♎ ⬧⬧ ⧫✖⬄♐♎⅄✎♎✁ ⧫✖⬀✓⧫⬩◆◻ ⍄▧◆☾⬀❹⧫⬩ ♎🕉⬩♎◻♑☞◻ ♐◻⧫❷⬁⌘☛⍄♎♎♏⬩ ⧫♌❑↖☾♐✌⬀⬧↖③ ✌◻⇔✍⬅◻❻✡✁][431] قولَ من فسّر الحجاب المستور بأنه: هو من إطلاق اسم المفعول وإرادة اسم الفاعل – علاقة الفاعلية والمفعولية-، ثم يعلّق على هذا بقوله:" فإطلاق كل من اسم الفاعل واسم المفعول وإرادة الآخر أسلوبٌ من أساليب اللغة العربية، والبيانيون

(428) الصواعق المرسلة، 2/1.

(429) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 1426-2005،170/1.

(430) ابن القيم، بدائع الفوائد، 243/2.

(431) سورة الإسراء، 45.

يسّمون مثل ذلك الإطلاق مجازاً عقلياً"[432]، بل إن الشنقيطي يقر بالمجاز صراحة ويبيّن أقسامه تفصيلاً [433].

وبناء على هذا فإن " منكري المجاز على قلّتهم نرى دائرتَهم تضيق وتضيق، لصالح القائلين بالمجاز حيث لا يسع عالماً إنكار المجاز ونفيه [434].

أقف عند هذا الحدّ مكتفيا بهذه اللمحة المختصرة العاجلة عن المجاز من جهة تعريفه، ومدى أهميته في العطاء الدلالي، وموقف العلماء قديما وحديثا من إعماله في اللغة عامة، ونصوص الوحي الإلهي خاصة.

وسأورد في نهاية هذا المطلب بعض النصوص الشرعية التي قد تحمل على محامل مجازية متباينة، بحسب تأويلها وبيان المراد بها، متقفيا الأثر العقدي في تعدد الأوجه البلاغية، على نحو ما مّر معنا في المبحثين السابقين:

_قوله تعالى: [🕮❑♌ ✍⧫◑➔❑✌⧫ ✡⧫▦⬂▪✍ ③⧫◷⧫⬜◘⇳❸◆✌⧫❼🗐 ⇱⧫♗⧫❼🗐 ✍⧫☐◆⧫⇳✍ ❼✌◆◷⬜◑⧫◆◘♌ ✂✍☺✍✍ ★✍✍◆◘♌ ✍⧫☐◆⧫◑♌ ✍✍✍☺◑✍✂ ⌘♊♑☺◆✍ ➔✍⇳✍✍]⧫×⇦⚄❷♑②◷○○✍] [435] لاشك أن ظاهر الآية المتبادر منها غير مراد، لأن المعلوم من الدين بالضرورة هو استحالة الجارحة والجسمية في حقّه سبحانه ، وسياق الآية شاهد على أن (جنب الله) ليس صفة من صفات الله تعالى، فعلى تقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضواً مخصوصاً لله تعالى فإنه يمتنع فيه[436].

ومن ثم تعيّن صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى مجازي متفق مع أصول الاعتقاد المجمع عليها من المسلمين أجمعين:

---

(432) الشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1415-1995، 160/3.

(433) الشنقيطي، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، 152-192.

(434) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 155.

(435) سورة الزمر، 56.

(436) الرازي، التفسير الكبير، 6/27.

ـــ فهي عند البعض من باب الكناية، حيث أطلق الجنب و أضيف إلى الله تعالى، والمراد به: حقه سبحانه وطاعته فيما أمرنا به ونهانا عنه(437)، وهذا المحمل (كناية عن الحق) سائغ في كلام العرب، فإنه يقال: فّرط فلان في جنب فلان، وجانبه أي في حقه، ورمى فلان جنب فلان ، أي: لا يطيعه، ومنه قول القائل(438):

أما تتيقَن الله في جنب وامقٍ له كبدٌ حرَّى عليكِ تقطّع .

فالجنب سمّي جنباً لأنه جانب من جوانب الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه ، فلما حصلت المشابهة بين الجنب وبين ما يكون لازماً للشيء حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة(439). ومنه فمعنى الآية : يا حسرتى على ما فّرطت في حق الله تعالى وأمره وطاعته، فإنه إذا ثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه فقد ثبت في الرجل نفسه .

ويرى البعض توجيهاًآخر مماثلاً وقريباً من هذا التفسير، وهو أن الجنب في الآية كناية عن الذات

وهذا الذي يعقل من قول القائل: احتملت هذا في جنب فلان، وعليه يكون المعنى: ياحسرتى على ما فّرطت في ذات الله تعالى(440).

ـــ ومنهم من جعل التركيب (فّرطت في جنب الله)تمثيلاً لحال النفس الموقوفة للحساب والعقاب بحال العبد الذي عهد إليه سيده حراسة حماه، ورعاية ماشيته، فأهملها حتى رُعي الحمى وهلكت المواشي، فلما أحضر للمساءلة قال: يا حسرتى على ما فّرطت في جنب سيدي. وعلى هذا التأويل يجوز إبقاء الجنب على حقيقته، لأن التمثيل مجازه في التركيب، وهو معتمد على تشبيه هيئة بهيئة (441).

---

(437) الكشاف، 137/4. والبحر المحيط، 213/9، والجامع لأحكام القرآن، 271/15، وابن جماعة، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، 133.

(438) الكشاف، 137/4.

(439) التفسير الكبير، 6/27.

(440) متشابه القرآن، 597.

(441) التحرير والتنوير، 117/24.

وما قيل عن اللجوء إلى التأويل المجازي في هذه الآية ينطبق على مثيلاتها التي توهم ظواهرها إثبات الجسمية، وإضافة الجوارح التي يعرفها الإنسان من نفسه إلى الله تعالى، نحو لفظة (اليد) في مثل قوله تعالى:[➐ⓇⓈ□ ✂✍✎⤒☝⬄ⓆⓆ⇦▫☙
⓷⤡⌛♦✍✎⓷ⓇⓈ➔⤡□☼♦⌨⍓ ⓸ⓇⓈ☼❋☺⍓✍✎ ⓷⤡⌨♦✍✎⓷ⓇⓈ➔⤡□♍☙
✂✍✎✏⤒ ⓷♦⑨⇦ ✂✍✎✏★ ▫♦□⬀⎗♦ ⎕□⓷⬀⑨☞⑨Ⓢ&Ⓖ☠⬀] [442] ونحو لفظة (النفس) في مثل قوله تعالى:[□♦⓷⤡Ⓒ⍓⓿ⓔ☞❻↓🗎➔☠⤡ ✂✍✎✏✦
☼♦▦⬂○❁○⬅] [443].

_ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال:« ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له»[444].

حديث النزول هذا ليس مرادا منه ظاهره، وهو النزول بمعنى الانتقال من علو إلى أسفل، ذلك لأن النزول من صفات الأجسام والمحدثات، وهو لو كان حقيقيا لتجدد في كل يوم وليلة، ولكان مستوعباً الليل كله، لأن ثلث الليل يتجدد على أهل الأرض جميعا[445]، ولو فهم ظاهر هذا الحديث على الحقيقة، وعلى ما يعرفه الإنسان من حيث نزوله، لكان هذا الحمل مدعاة إلى الوقوع في مالا يليق بالله تعالى من التشبيه والتجسيم[446].

وتخلصاً من هذه الإلزامات الفاسدة لجأ أكثر المتكلمين إلى تأويله وفق أنواع بلاغية متفاوتة متباينة:

_ فوجّهه البعض إلى أن المراد نسبة الفعل إلى أمر الله، من قبيل المجاز العقلي، قال الإمام مالك:" ينزل أمره كل سحر، فأما هو عز وجل فإنه دائم لا يزول، ولا ينتقل سبحانه لا إله إلا هو"[447]، ومثله عن الإمام الأوزاعي لما سئل عن الحديث قال: "يفعل الله ما

(442) سورة الفتح، 10.

(443) سورة آل عمران، 28.

(444) صحيح البخاري، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، رقم 1145، وصحيح مسلم، باب الترغيب في الدعاء والذكر، 175/2، رقم: 1808 .

(445) ابن جماعة، إيضاح الدليل، 164.

(446) ابن حجر، فتح الباري، 30/3 ، ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث، 270.

(447) فتح الباري، 3 /30، والبطليوسي، الإنصاف، 82.

يشاء"[448]، وهذا التأويل جار على ما تعارف عليه العرب في نسبتهم الفعل إلى من أمر به، كما ينسبونه إلى من فعله وباشره بنفسه، والمعنى على هذا: أن الله تعالى يأمر ملكاً بالنزول إلى السماء الدنيا، فينادي بأمره، وعلى هذا التأويل يكون النزول حسياً لأنه مسند إلى الملك المبعوث[449]،

ولعل ما رواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد ، يشهد بصحة هذا التوجيه البلاغي، قالا: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم-: «إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر
منادياً يقول، هل من داع يُستجاب له؟هل من مستغفر يغفر له؟هل من سائل يعطى؟»[450].

ـــ ورأى البعض أن معنى النزول إنما هو الإقبال على الشيء بالإرادة والنية بعد الإعراض عنه، والمقاربة بعد المباعدة، فإنه يقال: نزل البائع في سلعته، إذا قارب المشتري فيها بعد مباعدته، ويقال أيضا: فلان أخذ بمكارم الأخلاق ثم نزل منها إلى سفاسفها[451]، وعليه يكون هذا الكلام جارياً وفق الاستعارة، بمعنى التلطّف بالداعين[452]، ويكون معنى الحديث: إن العبد في هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه في غيره من الأوقات، وإنه سبحانه يقبل على الداعين بالإجابة واللطف[453].

ـــ وثمة من جّوز أن يكون هذا الحديث مُخرجاً على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته السببية، لأن النزول الحقيقي الحّسي مسبب في العادة عن دواعيه ، وهي العزم والقصد والإرادة [454]، هذا مـع

---

(448) المصدر نفسه، 82.

(449) فتح الباري، 30/3.

(450) النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411-1991، 124/6. رقم؛ 10316. (نقلاً عن ابن حجر، فتح الباري، 30/3).

(451) تأويل مختلف الحديث، 274.

(452) ابن حجر، فتح الباري، 30/3 ، والبطليوسي، الإنصاف، 84

(453) الإنصاف، 85. والنووي يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392، 37/6. .

(454) المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 503/1.

التوكيد على أن النزول الحّسي غير مراد، وإنما هذا التعبير محمول على المجاز المرسل، كما أن النزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني[455].

هذا ويلحق بهذا الحديث أحاديث أخرى تستدعي بعض ألفاظها حملها على دلالات ثانية مجازية تحتملها، وفق أنواع بلاغية متنوعة، سواء أكانت من علم البيان أم علم البديع أم علم المعاني؛ من ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم – قال :« يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرتُه في ملأ هم خير منهم، وإن تقّرب منّي شبراً تقّربت إليه ذراعاً، وإن تقّرب إلّي ذراعاً تقّربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[456]، ومثل ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتّى تملّوا وإن أحب الأعمال ما دام وإن قّل »[457]، ومثل ما ورد من لفظ المجيء المضاف إلى الله تعالى في القرآن، كقوله تعالى:[✍◻▦✽◷ ➔▦■◼◻☺↘♒◉✍✂◆❒ ◻▦❿✉◆❻ ◆➚✎♘◻♊◆❒ ◷✽▦◻✍ ➔][458].

وأيّاً ما كانت التوجيهات الدلالية، سواء أكانت وفق صور البيان أم علم البديع أم علم المعاني فإنه يمكن قبولها ما دامت التأويلات المجازية متوافقة مع أصول العقائد، ومع قوانين البلاغة في عرف العرب، أما أن تثبت المعاني الحقيقة وفق ظواهر النصوص فهذا مما لا يمكن قبوله ولا جوازه، وذلك بالنظر إلى ما يجب له سبحانه من جليل الصفات، وما يجب له عز وجل من نفي مشابهته لخلقه، واعتقاد هذا التنزيه الإلهي هو الذي حدا بجمهور السلف إلى الإيمان بتنزيل النصوص المتشابهة كالتي ذكرتها كما هي على طريق الإجمال، وإلى السكوت عن المراد بها، والكف عن التأويل.

---

(455) الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 412.

(456) صحيح مسلم ، 62/8، رقم:6981.

(457) صحيح البخاري، 200/18، رقم: 5413. وصحيح مسلم، 188/2، رقم: 1863.

(458) سورة الفجر، 22.

وإذاً، فإن مما أثبته هذا المطلب هو أنه كما كانت الدلالات اللغوية والنحوية خاضعة توجيهاتها للمقررات الكلامية، فإن الأمر سيان هنا، إذ المثيرُ والموّجه لتلك التأويلات البلاغية المجازية هو الرأي الكلامي المذهبي الذي تبناه كل فريق من المفسرين والمتكلمين والبيانيين.

وعلى غرار ما تقدم، فإن جّل هذه الأجناس البلاغية التي ساهم في إبرازها من آي الذكر الحكيم جمهرةٌ كبيرة من البيانيين أمثال الجاحظ وابن قتيبة، وأبي عبيدة، والفراء، والرماني، والخطابي وغيرهم، تمثّل أبرز جوانب الإعجاز البياني في القرآن والذي أقّره العلماء باتفاق إلى جوار اهتماماتهم بإعجازه البياني الكامن في أسلوب القرآن من جهة نظمه وطريقته في التعبير والبيان.

المطلب الثاني: البعد الدلالي لنظرية النظم البلاغية.

لقد ألمحتُ آنفا إلى أن علم البيان من أوثق علوم اللغه صلة بعلم الكلام, وتظهر ثمرته كذلك في فهم الإعجاز من القرآن كما يرى ابن خلدون(459)، ذلك أن جملة الألوان البلاغية من إيجاز ومجاز وتشبيه واستعارة ومبالغة وجناس ونحو ذلك من شأنها أن تبرز سمو فصاحة القرآن في عدم خروجه عن كلام العرب, يقول الشريف المرتضى: " إن الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز, ويحذف بعضه وإن كان مرادًا, ويختصر حتى يفسّر, ولو بسط لكان طويلًا, وفي هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته, وكل كلام خلا من مجاز وحذف، واختصار واقتصار بَعُدَ عن الفصاحة, وخرج عن قانون البلاغة." (460).

بالإضافة إلى الفصاحة فقد اتفق جماهير علماء الإسلام على تعليل الإعجاز القرآني بنظمه, مع اختلاف بينهم في المراد بالنظم, وعدّوا نظرية النظم أبرز معالمه, إلى جوار ربطهم الإعجاز القرآني بما أخبر به من الغيوب الماضية والمستقبلية.

وجميع هذه الجوانب التي يوصف بها الإعجاز تدل دلالة قاطعة صادقة على صدق المُخبِر بالقرآن, أعني تعلّقه بإثبات النبوة وإثبات الوحي,ولذا عُدّ من أهم مسائل الدين(461).

---

(459) مقدمة ابن خلدون, 605.

(460) أمالي المرتضى, 300/1 .

(461) منير سلطان, إعجاز القرآن بين المتعتزلة والأشاعرة, منشأة المعارف, الإسكندرية, دط, 1976, 210.

والوقفة هنا مع دلالة النظم, تلك النظرية التي استمدت صياغتها أسلساً من كتاب الله تعالى وطُبقت عليه من قبل متكلمين وبلاغيين كبار من متقدمين ومتأخرين, أمثال عبد القاهر الجرجاني والزمخشري والطاهر بن عاشور وغيرهم.

يشرح الجرجاني مفهوم النظم بقوله:" ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو, تعمل على قوانينه وأصوله, وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها, وتحفظ الرسوم التي رُسمت له, فلا تُخّل بشيء منها." (462).

فجوهر هذه النظرية في جملتها يقوم على أن " مزية الكلام ليس في مجرد حسن لفظه, ولا جودة

معناه, ولا ابتكار بيانه, ولا جمال أخيلته, وإنما في النظم الذي يجمع هذا كله ويسبكه في تراكيب تراعي صحة العلاقات بين المفردات, ودقة الروابط بين الجمل , سواء على مستو ى المعنى الإفرادي .. أو على مستوى المعنى التركيبي, والمراد منه مجموع المعنى الذي يصل إلى المتلقي من خلال مجموع التركيب الذي يصيغه المتكلم سواء كانت علاقات بين ألفاظ أو علاقات بين جمل." (463) وذلك أنك " إذا قلت:ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له, فإنّك تحصل من مجموع هذا الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عِدّةُ معاني كما يتوهمه الناس"(464)، فالمراد هو المعنى العام من جملة المعاني الجزئية, وهو الفكرة التي يريد المتكلم أن ينقلها بمؤثراتها الدلالية إلى المتلقي.

واضح أن الجرجاني يرجع صحة النظم أو فساده إلى معاني النحو وأحكامه, ويجعل ذلك مقياساً لتطبيق النظم على كتاب الله تعالى إبرازاً لبلاغته وإعجازه, قال:" فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معنى النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه, ولم يعلم أنها معدنه ومعانيه, وموضعه ومكانه وأنه لا مستنبط له سواها, وأن لا وجه لطلبه فيما عداها, غارٌ نفَسه بالكاذب من الطمع, ومُسْلِمٌ

---

(462) الجرجاني، دلائل الإعجاز, 81.

(463) الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير, 707.

(464) دلائل الإعجاز, 413.

لها إلى الخُدَع, وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه, ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به"[465].

فعبد القاهر الجرجاني يذهب بهذا النص كغيره من الأشاعرة إلى أن إعجاز القرآن عائد إلى الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني الدقيقة, فالمعاني هي الأصل والألفاظ تابعة لها, تترتب المعاني في النفس ثم تأتي الألفاظ مترتبة في المنطق على حسب الصورة التي تشكلت بها المعاني في النفس, وهذا الرأي بخلاف من ذهب من المعتزلة إلى أن الإعجاز أمر عائد إلى الألفاظ من غير دلالتها على المعاني, أي أن النظم اللغوي القرآني نظم للألفاظ يتجلى في الصياغة والسبك الذي يتحقق به التلاؤم وجمال التعبير وحسن البيان, كل ذلك مع وضوح الدلالة والإيجاز وإعطاء المعاني حقها[466].

ويلاحظ على العموم أن الأشاعرة والمعتزلة جميعهم متفقون على معجزة القرآنية الذاتية, ومجمعون على أنه لا يستطاع الإتيان بمثله أو بمثل بعضه, ومقّرون بالنظم وجهاً من وجوه الإعجاز, غير أنهم اختلفوا فيما يقع عليه هذا النظم, اللفظ باعتبار المعنى أم دونه, على أنّ يحي العلوي الزيدي يجمع بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى حينما قرر بأن الإعجاز القرآني إنما وقع بمجموع الأمرين الراجعين إلى اللفظ والمعنى , وهما الوجه في الإعجاز[467].

وعليه يمكن أن نفهم أن إشكالية اللفظ والمعنى ومدى العلاقة بينهما كانت حاضرة في اهتمامات المتكلمين بنظرية النظم هذه و ربطها بمسألة الإعجاز القرآني.

وما من شك أن من يجيل النظر في معالجة الجرجاني لنظرية النظم سيقّر حتماً بأنه أهم بلاغّي تناولها مبيّنا معالمها على نحو غير مسبوق, فقد" أحسن الاستفادة من نتائج من سبقوه وزاد عليها وأضاف حتى تكاملت نظرية النظم على يده, حتى نسبت هذه النظرية إليه وعُرفت به." [468].

---

(465) دلائل الإعجاز, 526.

(466) أحمد أبو زيد, مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن,دار الأمان، الرباط، ط1، 1409-1989،19-20.

(467) الطراز, 388/1 – 404.

(468) أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين, 130.

لقد شاعت نسبة هذه النظرية إلى الجرجاني وعرفت به, وعُدَّ أهمّ بلاغيٍّ في بيئة الأشاعرة تناولها مبينا معالمها على نحو غير مسبوق, لكن هذا لا يعني أنه حاز السبق في ابتكارها والوقوف عليها, بل إن جهده فيها يمثل امتدادا علميا لإشارات سابقيه من المعتزلة الأُوَّل, فهم من أوائل من تصدّوا لدراسة هذه الفكرة بجدية واقتدار, إذ استفادت من مبدأ التوسع المجازي عندهم لاسيما في مجالها البلاغي[469].

كما قد يعطي شيوع كثير من أفكارهم وآرائهم في كتب مخالفيهم ومعارضيهم, لاسيما وقد وصفهم ابن تيمية بأعظم الناس كلاما وجدالا [470]تفسيرا على سبق اشتغالهم بتلك النظرية.

ولعل من أوكد ما يستشهد به على صحة هذا العزو إليهم هو كتاباتهم المبكرة عنها, نحو ما أشار إلى بعضها أحد الباحثين؛ ككتاب (الاحتجاج لنظم القرآن) المنسوب إلى الجاحظ, وهو كتاب مفقود, يقول فيه الخياط المعتزلي[471]: (ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنه حجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على نبوته غير كتاب الجاحظ)، ولأبي علي محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي كتاب (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه), وقد وضع عبد القاهر الجرجاني شرحين اثنين عليه, ولم يصل إلينا أحد منها, لأحمد بن علي بن الإخشيد المعتزلي[472] كتاب المفقود يعالج الفكرة ذاتها هو (نظم القرآن)[473],

---

(469) منير سلطان, إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة, 216.

(470) ابن تيمية, مقدمة في أصول التفسير, 69.

(471) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، شيخ المعتزلة البغداديين، وكان قد طلب الحديث، وكتب عن يوسف بن موسى القطان وطبقته. وهو من نظراء الجبائي، صنف كتاب: (الاستدلال)، ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة، وكتاب (نقض نعت الحكمة)، وكتاب (الرد على من قال بالأسباب)، وغير ذلك. انظر سير أعلام النبلاء، 240/27.

(472) هو شيخ المعتزلة أبو بكر، أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد، صاحب (التصانيف)، كان يدري الحديث، ويرويه عن أبي مسلم الكجي وطبقته، ويحتج به في تواليفه، له: كتاب (نقل القرآن، والإجماع، والمعونة في الأصول) وأشياء، توفي كهلا في شعبان سنة 326هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، 199/29.

(473) الجرمي, أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين, 130.

ويسبق هذه الإنجازات متى صحت إشاراتُ ابن المقفع في كتابه الأدب الصغير والتي أجمع عليها جمع غفير من البلاغيين وعلماء البيان من مختلف المذاهب الكلامية الإسلامية [474].

وأياً ما كانت هذه النسبة, صحت أم لم تصح فإنه من غير اللائق أن يُحرم السابقون فضل البحث في هذه القضايا والإدلاء بالفكرة التي أضاءت الطريق أمام من بعدهم؛ فعلماء الأشاعرة قد أسهموا إسهامات جبّارة في تطور هذه النظرية ونضجها, مثل عبد القاهر الجرجاني الذي أحسن الاستفادة من نتائج من سبقوه وزاد عليها وأضاف حتى تكاملت على يديه[475], وإن كنا نجد بعض الباحثين يذهب إلى أن " النظم كما عرفناه عند عبد القاهر الجرجاني قد عرفناه عند السابقين في وضوح تام, حتى يمكن القول: إن عبد القاهر لم يضف إلى مفهوم النظم شيئا جديداً,ولكنه في الحق جعل من هذا المفهوم إطاراً عاماً تدور حوله البلاغة كلها بأبوابها وفصولها وأقسامها." [476].

ومن الأشاعرة ممن كانت لهم اهتمامات بها ابُن قتيبة (ت276هـ)، والمبرد (ت286هـ)، والطبري (ت310هـ)، وأبو سعيد السيرافي[477]، وحمد بن محمد الخطابي[478](ت388هـ)، وأبو هلال العسكري(ت395هـ)، وأبو بكر الباقلاني(ت403هـ)، وأبو المعالي عبد الملك الجويني(ت478هـ)، وغيرهم[479].

---

(474) الجرمي, أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين ، 129.

(475) المرجع نفسه، 130.

(476) عبد القادر حسين, أثر النحاة في البحث البلاغي, 398 (نقلا عن: أثر الدلالات اللغوية في التفسير, الزهراني, 706- 707.

(477) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي،أبو سعيد: نحوي، عالم بالأدب. أصله من سيراف (من بلاد فارس)، مولده سنة 284هـ، تفقه في عمان، وسكن بغداد، وكان معتزليا، له: (الإقناع في النحو، وأخبار النحويين البصريين، وصنعة الشعر والبلاغة، و الوقف والابتداء)، وتوفي ببغداد سنة 368 هـ، ودفن بمقبرة الخيرزان، رحمه الله تعالى.

انظر: وفيات الأعيان، 79.78/2. الأعلام، 196.195/2. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 140.139/3.

(478) هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الإمام أبو سليمان الخطابي البستي، أخذ الفقه عن أبي بكر القفال الشاشي وأبي علي بن أبي هريرة، وسمع الحديث من أبي سعيد بن الأعرابي بمكة وطبقته، روى عنه الشيخ أبو حامد الإسفراييني وأبو عبد الله الحاكم وغيرهما، ومن تصانيفه: (معالم السنن، وغريب الحديث، وشرح الأسماء الحسنى)، توفي سنة 388هـ. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 283.282/3.

(479) الزهراني، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 131.

وعلى كلٍّ فإن استفادة اللاحق من السابق سواء أكان معتزليا أم أشعريا، بادية من التقاء مدرستين كلاميتين كبيرتين، هذا الالتقاء الذي كان من أهم أسباب تطور مفهوم النظم القرآني ووضوح معالمه. فإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد أخذ إشارات القاضي عبد الجبار وتوسّع فيها حتى تكاملت، فإن جهد الزمخشري المعتزلي مثلا هو جهد المستوعب لنظرية الجرجاني في النظم، والمستيقظ لمعانيه، والشارح لها شرحا تطبيقيا على أكثر الآيات القرآنية، وهذا المعنى يظهر جليا لمن يمعن النظر في تفسيره الذي يعدّ مجالا واسعا لجهد الزمخشري في الكشف عن الدلالات البلاغية للتعبير القرآني. فقد أضاف أصولا بلاغية هامة لم يعرض لها الجرجاني، ونمّى كثيرا من المسائل والأشكال الفنية التي أثْرت مباحث نظرية النظم(480).

فالنظم عند الزمخشري يمثل " أم الإعجاز والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر"(481)، وهو الذي يبرز الأسرار والنكت في كتاب الله تعالى، فإن التفسير الجزئي لآيات القرآن الكريم يبعد الإنسان عن الغاية الحقيقية وراء ترابط هذه الآي بعضها ببعض، وأما التأمل في علاقة الآي بعضها ببعض أيضا هو الذي يقود إلى الفهم العميق لمضامين الجملة من الآيات باعتبارها وحدة موضوعية متكاملة"(482).

إن الزمخشري يلتفت إلى أن القرآن مختصّ بعِلمين هامين في إثراء البلاغة التطبيقية خصوصا في مجال الأسلوب القرآني؛ هما المعاني والبيان، ولعله في هذا يكون متأثرا بالجرجاني الذي رأى مزية الكلام الجمالية في معناه، وأما اللفظ فهو خادم للمعنى(483)، وبهذا أضحت آثار هذين العِلمين في هذا الميدان واضحة لكل باحث.

على أن الامتداد في الفكرة والأسلوب وطرائق التطبيق لم يكن وقفا على رواد البلاغة القدامى دون غيرهم من المتأخرين، فإذا كان الجرجاني قد أثر في الزمخشري، فإن هذا الأخير

---

(480) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 708-709.

(481) الكشاف، 63/3.

(482) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 710.

(483) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، 19- 20.

نفسه قد بدت آثاره فيمن بعده ابتداء من السّكاكي[484] الذي اقتصرت جهوده على الإفادة منها في عملية التنظير والتبويب لمسائل علمي المعاني والبيان، قصد تمييزها تمييزا واضحا، وتحديدها تحديدا بيّ نا، إتماما لما بدأه الزمخشري. ثم أتى الطاهر ابن عاشور ليفيد منها في الجانب التطبيقي على جملة الأسلوب القرآني، ليبيّن دلالاته البلاغية العميقة، فيكون استمرارا عمليا وتطبيقيا لعبد القاهر والزمخشري[485].

فلقد اهتم الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره بكليات القرآن الكريم ونظره إلى جزئيات الأدوات من الألفاظ وقصص وصور ومعان جزئية متضامنة، على اعتبار أنها أدوات غير مستقلة بذاتها وإنما لتحدد تقاسيم السياق العام؛ فمثلاً القصة في النظم القرآني مرتبطة عنده بالسياق العام للقرآن الكريم، بحيث" يحسن موضعها إذا لاءمت السياق الذي سيقت له وكان بينها بين ما قبلها وما بعدها سبب، وفي هذا إشارة إلى أن عقلية الطاهر عقلية تهتم بالنظم القرآني من حيث كونه وحدة متكاملة في مبانيها ومراميها، ومن ثَمّ فجزئياته، وإن كان لها عطاؤها الخاص فهو عطاءٌ لا يقصد لذاته، ولا يفهم بذاته, وإنما بتلاؤمه مع السياق القرآني ونظمه الفريد"[486] .

إن ابن عاشور مثل البلاغيين القدامى حينما يذكرون النظم فقد يعنون به الأسلوب، ومن ثمة حينما يقارنون بين القرآن وكلام العرب فهم ينصّون على أنها مقارنة بين الأساليب، يقول الباقلاني:" ...أنّا نضع بين يديك ونعرض عليك الأساليب، ونُصّور لك كل قبيل من النظم والنثر...فتستدل استدلال العالم وتستدرك استدراك الناقد ويقع لك الفرق بين الكلام الصادر عن الربوبية، الطالع عن الألوهية..." [487], فالمقارنة عنده تعتمد على" مقارنة أسلوب القرآن بغيره من أساليب العرب في شعرها ونثرها وخطبها وحكمها"[488] .

---

(484) هو يوسف أبو يعقوب السكاكي، من أهل خوارزم، ذكر أنه ولد سنة 555هـ، إمام في النحو والتصريف والمعاني والبيان والاستدلال والعروض والشعر، وله: (كتاب مفتاح العلوم)، مات بخوارزم سنة 626هـ. انظر: السيوطي، بغية الوعاة، 364/2.

(485) أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور، 711.

(486) المرجع نفسه, 713

(487) الباقلاني أبو بكر، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط01، 1408، 192

(488) مخلوف عبد الرؤوف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، مكتبة الحياة، بيروت، 1978، 370

وإذا كان ابن خلدون يرى أن الأسلوب هو"عبارة عندهم عن المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه"[489]، فإن في كلامه إشارة إلى أن الأسلوب "هو"طريقة ترتيب الأفكار أو المعاني، وسبك الألفاظ والجمل في صورة تعين على استخلاص أدق فهم للمعنى الذي يريده المتكلم، ومن أجلّ أدواته اختيار اللفظ وحسن موقعه، واختيار مواقع الجمل, وعلى ناصية هذه الأدوات جودة التقديم والتأخير، ودلالات الخبر والإنشاء، والحذف والذكر، إلى جانب الصور البيانية التي تتخلل هذا السبك فتشارك في أداء المعنى"[490].

ومثال ذلك علاقة التركيب بالدلالة في قوله تعالى: [[illegible]][491]، فالقرآن الكريم يسند لمرضى القلوب قولهم (منّا) للذين ءامنوا، ثم قولهم لشياطينهم: (إنا معكم)، ومن خلال هذا التصرف في التركيب يلحظ الزمخشري الفرق بين كلا التعبيرين (آمنّا) و(إنا معكم) بناء على موضعهما من الكلام، ويلخّصه بأنه" ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين وأوكدهما، لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قبلهم، لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم"[492]، والمقصود أنهم بالنسبة للمؤمنين يدّعون مجرد حدوث الإيمان منهم لا بروزهم فيه، أما بالنسبة لإخوانهم " فهم فيما أخبروا فيه عن أنفسهم من الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد من أن يزلّوا عنه...وما قالوه من ذلك فهو رائج عنهم متقبل منهم، فكان مظنة للتحقيق ومئنة للتوكيد"[493].

وقد كان من بين ما تميز به الأسلوب القرآني عندهم هو تعدد الأوجه الدلالية في النص الواحد، نحو قوله تعالى: [[illegible]][494]، فإنه يحتمل

---

(489) مقدمة ابن خلدون، 623.

(490) أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 764.

(491) سورة البقرة، 14.

(492) الكشاف، 66/1.

(493) المصدر نفسه، 66/1.

(494) العنكبوت، 06.

دلالتين:" معنى مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقابلة الأعداء في الذّبّ عن حوزة الإسلام"(495)، وعلى الرغم من احتمال التغاير بين الدلالتين إلا أن " صلوحية التركيب لها علىالبدلية مع عدم ما يعيّن إرادة أحدهما تحمل السامع على الأخذ بالجميع إبقاءً لما عسى أن يكون مراد المتكلّم"(496).

ففي هذا المثال إلى جوار تعدد الدلالة في التركيب القرآني، فإنه يتضمن وجه الامتداح للأسلوب القرآني، وهو قلة اللفظ وكثرة المعنى، ومن هنا استحق الأسلوب القرآني التفرد والتفوق على أساليب البلغاء جميعها.

والحق أن مميزات أسلوب القرآن متنوعة، يكثر دوران الحديث عنها في التفاسير، وتستوعب مباحث علم المعاني بدقائقها المختلفة، وتحسباً للاستطراد آثرت اختيار خصيصة واحدة من خصائصه، يظهر فيها جلال الأسلوب القرآني وريادته، وتتمثل في ترابط النظم القرآني وذلك من خلال التمثيل بالمناسبات في القرآن، أعني: تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وسأقتصر في بيان ذلك على سورة قرآنية جلّ آياتها مرتبطة بالمعاني العقدية، وهي سورة القيامة.

قد أشرت قبل قليل إلى أن السياق القرآني العام هو الذي يحكم التصرف في الأدوات الجزئية في نظر ابن عاشور، وأنها غير مستقلة بذاتها، وعلم المناسبات الذي نزع إليه الكثيرون أقرب شاهد على ذلك، والصلة وثيقة جداً بين هدا العلم وبين نظم القرآن وترابط أسلوبه كما تبدو من ثمرته المتمثلة قي " الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ماله بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلّق الذي هو كلحمة النسب، فعلم مناسبات القرآن علْم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سّر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الأحوال" (497).

---

(495) التحرير والتنوير، 94/1.

(496) المصدر نفسه، 94/1.

(497) البقاعي برهان الدين، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبد الرّزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1415، 5/1

يبيّن السيوطي مفهوم المناسبات بقوله:"جعل أجزاء الكلام بعضها آخذ بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء" [498].

ولقد كان برهان الدين البقاعي[499] مؤمناً بأن القرآن كله وحدة واحدة وأن كل سورة جزء من هذه الوحدة القرآنية العامة، وأن آيات كل سورة تتناسق وتتناسب لتكوّن فيما بينها وحدة واحدة للسورة وقد أدار تفسيره (نظم الدرر) على هذا الأساس، وقدم تحليلات رائعة[500]. وتابعه السيوطي فألّف كتابه (تناسق الدرر في تناسب السور).

وممن كانت لهم يد المساهمة في هذا المجال عبد الحميد الفراهي (ت1930)، الذي كتب تفسيراً لبعض السور القرآنية في (نظام القرآن) وجعل فيه علم المناسبات جزءاً عظيماً من مفهوم القرآن،بأن تكون السورة كلاماً واحداً ، ثم تكون مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة، كما رأى أن فهم القرآن محول إليه- علم المناسبات- حيث إن منشأ هذه الوجوه الكثيرة في التأويل، وعدم الاعتماد على تأويل صحيح هو عدم المعرفة بالنظام، فإنه هو المعتمد في صحيح التأويل، ورفع الشكوى[501].

ويتلوه آخرون كُثُر من معاصريه ممن بحثوا في الكشف عن وجود شخصية مستقلة للسورة القرآنية، أمثال: الشيخ سعيد حوى في (الأساس في التفسير)، وسيد قطب في (الظلال)، والشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في (المنار) وغيرهم، وقد جاءت جهود هؤلاء إلى جانب التأكيد على قضية الإعجاز القرآني لدفع ما أفرزته شبهات المستشرقين؛ نحو زعمهم أن آيات القرآن لايجمعها سياق، وليس بينها وفاق، وظنّوا أن القرآن الكريم خال من التبويب والترتيب والتنسيق الذي اعتاد اتِّباعه الكُتّابُ في التأليف والكتابة، يقول المستشرق الفرنسي بلاشير:" إن إعادة ترتيب السور ينال هنا كامل الأهمية، إنه يلقي على المصحف

---

(498) السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، 290/2.

(499) أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط - بضم الراء وتخفيف الباء - بن علي بن أبي بكر البقاعي: مؤرخ أديب. أصله من البقاع في سورية، ولد سنة 809هـ، له: (عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران، وجواهر البحار في نظم سيرة المختار، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، وغير ذلك)، وتوفي بدمشق سنة 885 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 56/1.

(500) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، 1418-1997، 57.

(501) الخالدي صلاح عبد الفتاح، مباحث في التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، الأردن، ط02، 1422، 56.

أضواء مطمئنة، ويرد وضع النصوص إلى آفاق سهلة الإدراك لكونها مقرونة إلى السياق التاريخي المعقول،.. والمهم من تلك اللحظة أن يقبل قارئ القرآن بالانقياد، وتدل التجربة فيما يبدو بعد التقيد بالمراحل الزمنية للترتيب يجعل قراءة القرآن سهلة وممتعة"(502)، ففي نصّه هذا دعوة إلى إعادة ترتيب القرآن وفق أسباب نزوله ، إلا أن القرآن لم ينزله الله جلّ جلاله ليوافق عصراً بعينه في أصول ومعايير البحث والكتابة لديه، إذ لو كان كذلك لذهبت قيمته بعدم موافقته لأساليب وطرق كتابية لعصر آخر لحق العصر السابق فيما بعد، مع العلم أن البيئات تتباين وتتفاوت في مقاييسها وموازينها العلمية.

يقول سعيد حوى:" إنها لشبهة –القول بأن القرآن لا يجمع آياته في السورة الواحدة جامع، ولا يجمع بين سوره رابط- فظيعة جداً أن يحاول محاول إشعار المسلم بأن كتاب الله ينزل عن كتب البشر في هذا الشأن، ولقد استطعت بتوفيق الله أن أبرهن على أن كمال القرآن في وحدة آياته في السورة الواحدة، وكمالَه في الوحدة الجامعة التي تجمع ما بين السورة وآياته على طريقة لم يعرف لها العالم مثيلا "(503).

فمثلا يبدو بإجالة النظر والفحص الدقيق لمعاني سورة القيامة بوجه عام من مطلعها إلى خاتمتها أنها جاءت لمعنى عام تُحققه وتؤكد عليه؛ وهو تقرير عقيدة البعث والجزاء ضمن أصول الدين والإيمان المعلومة من الدين بالضرورة، بل هو الغرض الأساس الذي حوته السورة بجميع مضامينها.

ولتجلية هذا المعنى العقدي العام الذي سيقت السورة لأجله بدأ القرآن ببيان قدرة الله تعالى على البعث والمعاد، وذكرِ أماراته من خلال المقطع الأول، وهو قوله سبحانه:[[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

---

(502) القرآن، نزوله وتدوينه وترقيته وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط07، 1974، 23، 24.

(503) الأساس في التفسير، 27/1.

[illegible] .[504]

فركّز فيه بوجه خاص على القيامة ووصف أهوالها وشدائدها، وأفاد فيه بأن إنكار البعث يتولد إما من استبعاد الإنسان اجتماع الأجزاء بعد تفرّقها وتلاشيها، أو من الهوى واسترسال الطبع والميل إلى الفجور.

ثم ثّنى بعد ذلك ببيان اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بحفظ القرآن أثناء الوحي، واختلاف أحوال الناس في الآخرة من خلال المقطع الثاني، وهو قوله تعالى: [illegible] .[505]

وختم أخيرا بالتذكير بمقدمات الموت وبدء الخلق والّزجر عن التفريط في الدنيا، من خلال المقطع الأخير، وهو قوله تعالى: [illegible]

---

(504) سورة القيامة، 1-15.

(505) سورة القيامة، 16-25.

[illegible] [506].

لقد تمّ تحديد تقاسيم السياق العام لهذه السورة على أساس المعنى لا على أساس التشابه في اللفظ كما هو بيِّنٌ من هذه المضامين الثلاثة [507]، وهو الأساس نفسه الذي اعتمده الشيخ سعيد حوى في تفسيره الأساس.

وبعد، فإن المقام يقتضي منا أن نلمح أوجه التناسب والتناسق في هذه السورة القرآنية الجليلة، لنثبت مدى وثوق العرى بين علم المناسبات والنظم القرآني الذي دل دلالة قاطعة على أن القرآن الكريم لايزال كما كان غضّاً طرياً يعجز الطوق البشري عن الإتيان بمثله، ويتحدى الفصحاء والبلغاء في يقين وثقة. وإليك أهم ما جيء من مناسبات للسورة:

1- المناسبة بين آيات السورة كلها، كما تدل عليها المضامين الفرعية للمقاطع الثلاثة، فبعد أن بيّن الله تعالى أحوال الآخرة، وهي القيامة العظمى، ووصف ما فيها من أهوال، وما عليه حال السعداء وحال الأشقياء، بيّن أن الدنيا لابد لها من نهاية ووصول إلى تجرع مرارة الموت، وهو القيامة الصغرى، لأن الموت أوّل منزلة من منازل الآخرة، فإذا لم يؤمن الكفار بأمر القيامة لا يمكنه أن يتخلّص من الموت، وتجرع آلامه، وتحمل آفاته.

ثم استدل سبحانه لإثبات البعث بأمرين اثنين: الأول أن العدل يقضي بأنه لابد من الجزاء على

الأعمال حتى لا يتساوى الطائع والعاصي، وذلك لا يكون إلا في الآخرة، والثاني: أنه تعالى كما قدر على بدء الخلق فهو قادر على الإعادة والبعث، بل إن الإعادة أهون في تقدير البشر [508].

2- المناسبة بين مقدمة السورة وخاتمتها، ففي بدايتها لفظ (نسّوِي) في قوله تعالى: ([illegible]) وتكرر في آخرها، قوله: ([illegible]) فاستدل ببدء الخلق في آخرها لإثبات البعث في مقدمتها.

---

(506) سورة القيامة، 26-40.

(507) الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411-1991، 249/29-279.

(508) المصدر نفسه، 272/29.

3- المناسبة بين ألفاظها، مثل المناسبة بين (يوم القيامة) و(النفس اللوامة)، ففي إسناد النفس اللوامة إلى يوم القيامة تنبيه على الغرض من القيامة وهو إظهار أحوال النفس ومراتبها في السعادة وضدها(509).

4- المناسبة بين اسم السورة وموضوعها، حيث إن موضوعها بوجه عام كما ذكرنا حول إثبات البعث والجزاء ركناً أساسياً من أركان الإيمان، هو غرضها الذي وصف بيوم القيامة التي استهلت السورة بالقسم به(510).

5- مناسبة السورة لما قبلها، إذ تسبقها وفق ترتيب المصحف سورة المدّثّر، وهي تتعلق بها لاشتمالها على حديث الآخرة، ففي السورة المتقدمة قال تعالىمبيّ ناً السبب الأصلي في عدم التذكرة، وهو إنكار البعث [✍☎·☒☒✍ ☎ ✍♦✍ ·• ⑥•③•✍¤➔❑♍☙ ✍✍☐⌘✍❷♦☐■](511)، ثم ذكر في سورة القيامة دليل إثبات البعث، ووصف يوم القيامة وأهواله وأحواله.

قال الألوسي:" ولما قال سبحانه وتعالى في آخر المدثر (✍☒☒· ☎ ✍♦✍ ·• ⑥•③•✍¤➔❑♍☙ ✍✍☐⌘✍❷♦☐■) بعد ذكر الجنة والنار، وكان عدم خوفهم إياها لإنكارهمللبعث، ذكر جل وعلا في هذه السورة الدليل عليه بأتمّ وجه، ووصف يوم القيامة وأهواله وأحواله، ثم ذكر ما قبل ذلك من خروج الروح من البدن، ثم ما قبل ذلك من مبدأ الخلق على عكس الترتيب الواقعي"(512).

6- مناسبة السورة لما بعدها، وهي سورة الإنسان وفق ترتيب المصحف، والصلة بينهما من بعض الوجوه:

ـــ في سورة القيامة إجمال لوصف حال الجنة والنار، وتفصيل لأوصافهما في سورة الإنسان .

ـــ في سورة القيامة ذكُر الأهوال التي يلقاها الفجار في يوم القيامة ، وذكُر ما يلقاه الأبرار من النعيم في سورة الإنسان.

---

(509) المصدر نفسه ، 254/29

(510) التحرير والتنوير، 313/29

(511) سورة المدثر،53

(512) الألوسي، روح المعاني، 233/16. والسيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، 09.

_ ورد في آخر سورة القيامة مبدأ خلق الإنسان من نطفة، ثم جعل منه الصّنفين: الذكر والأنثى، ثم ذكر في بداية سورة الإنسان خلق آدم من نطفة أمشاج، وجعله سميعاً بصيراً ، ثم هديناه السبيل، وما ترتب عليه من انقسام البشر صنفين: شاكر وكفور(513).

هذا وبالإضافة إلى هذه الوجوه المتعلقة بمناسبات السورة أو أن ألفت النظر إلى وجود آيات كثيرة في سور القرآن اعتبرت نظيرة لكثير من آيات سورة القيامة، مما يدل على أن الصلة قائمة بين

الآيات القرآنية كلّها بشكل متناسق كتناسق النسيج يشد خيوطه بعضُها بعضاً .

ويكفي هذا العلم – علم المناسبات –شرفاً أن ارتقى الى مستوى الفصاحة في التأكيد على قضية الإعجاز القرآني المرتبط بأهم مباحث العقيدة الإسلامية، مبحث النبوة والتي تقتضي العصمة من الزلل. قال الرازي في تفسيره لسورة البقرة:" ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها، عَلِمَ أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته"(514).

وأخيراً يحسن بي أن أختم بكلمة للدكتور عبد الله دراز قال فيها:" لعمري لئن كان القرآن في بلاغة تعبيره معجزات، وفي أساليب ترتيبه معجزات، وفي نبوءته الصادقة معجزات، وفي كل ما استخدمه من حقائق العلوم النفسية والكونية معجزات، لعمري إنه في ترتيب آيه على هذا الوجه لهو معجزة المعجزات"(515).

وفي خاتمة هذا المبحث يمكن التوصل إلى أن المتكلمين والمفسرين قد أبلوا بلاء حسناً في الدرس البلاغي الممتزج بالدرس العقدي الكلامي، بحيث قد طّورت كثير من مفاهيم البلاغة واستوت على سوقها، بسبب تلك الدراسات المستفيضة التي شحنت بها مصنفات العلماء، كما أنه بتطبيقهم علوم البلاغة والبيان على نصوص كتاب الله تعالى المعجز قد أظهروا ماهية إعجاز القرآن، وسمو بيانه وتميزه على سائر الكلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد وجد المتكلمون والمفسرون ضالتهم في علوم البلاغة، فبها تمكنوا من رّد شبهات المتشككين، ورد شبه التشبيه والتجسيم، وهي في الوقت ذاته كانت أداة من أدوات خصوماتهم ومجادلاتهم

---

(513) الزحيلي، التفسير المنير، 279/29

(514) مفاتيح الغيب، 138/07

(515) عبد الله دراز، النبأ العظيم، مطبعة السعادة، دط، 1389، 209

الكلامية، ولا أدلّ على ذلك من مساهمة بلاغيين كبار في توظيف مباحث البلاغة في خدمة الآراء العقدية الكلامية، كمساهمات القاضي عبد الجبار والزمخشري المعتزليين، والجرجاني والرازي الأشعريين، والشريف المرتضى الإمامي، ويحي بن حمزة العلوي الزيدي وغيرهم كثير من أساطين البلاغة وعلماء الكلام.

الفصل الثاني

تطبيقات الدلالات اللغوية في الحقائق الغيبية

المبحث الأول
وزن الأعمال وترتيب الجزاء عليها

يتعرض هذا المبحث لبحث حقيقتين غيبيتين ذواتي ارتباط وثيق بينهما، هما حقيقة وزن الأعمال يوم القيامة، وحقيقة ترتيب الجزاء على أعمال العباد، وكلتاهما تكونان بعد المحاسبة، قال القرطبي:" قال العلماء: إذا انقضى الحساب كان بعده وزن الأعمال، لأن الوزن للجزاء،

فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، فإن المحاسبة لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها، ليكون الجزاء بحسبها"[516].

وعلماء الإسلام مجمعون على كينونة الوزن والجزاء، للأدلة الشرعية القاطعة عليهما من الكتاب والسنة، إلا أنهم اختلفوا في إحدى جوانب كل منهما؛ كاختلافهم في الوزن مثلا هل هو متعلق بالعبد، أم بالأعمال عن طريق تجسيدها، ونحو ذلك؟، وكاختلافهم في ترتيب الجزاء هل هو على وجه الوجوب والاستحقاق، أم هو محض تفضّل من الله تعالى، وما الأعمال إلا أمارة على كرم الله سبحانه على عباده؟.

ولا شك أن خلافهم هذا مبني على تصّور كل فريق منهم لأصول مذهبه، وهذا ما يضطرهم في كثير من الأحيان إن لم تسعفهم ظواهر النصوص إلى تأويلها وفق توجيهات دلالية لغوية تتسق وما أرادوا الانتصار له، كل حسب رأيه، والآيات التالية المختارة ههنا للمناقشة هي من جملة النصوص التي خضعت لتأثير الرأي الكلامي المتبنى.

المطلب الأول: دلالة الفعل (أرى).

قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[517].

الشاهد في الآية هو هذه الجملة (يريهم الله أعمالهم حسرات)، والتي تتضمن الفعل (يُري) مضارع الفعل الماضي (أرى)، عاملا النصب في منصوبات ثلاثة دخل عليها، هي (هم) ضمير الغائب المتصل به، و(أعمالهم)، و(حسرات). والهمزة في (أرى) تسمى همزة النقل، تدخل على الفعل (رأى)، كما تدخل على الفعل (علم).

وهما أي الفعلان (رأى) و(علم) قد يتعدّيان قبل دخول الهمزة عليهما إلى مفعول واحد، نحو: (رأى فلانٌ فلاناً)، ويكون (رأى) هنا بمعنى (أبصر)، ونحو: (علم فلانٌ الخبرَ)، ويكون

---

(516) القرطبي شمس الدين، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، 309.

(517) سورة البقرة، 167.

(علم) هنا بمعنى (عرف). وقد يتعدّيان قبل دخولها عليهما أيضا إلى مفعولين، وحينئذ يأتيان لمعنى يقوم بالقلب، ويكونان ناسخين لجملة المبتدأ والخبر بنصبها مفعولين اثنين متلازمين غير مستغنٍ بذكر أحدهما عن الآخر، مثل: (أبوك منطلق)، فتقول: (رأيتُ أباك منطلقا)، وكذلك: (علمتُ أباك منطلقا).

قال الصيمري[518] عن (رأى) :" وكذلك (رأيت) إذا أردت بها رؤية القلب، تعدّت إلى اثنين، كقولك: رأيتُ أباك منطلقا، وإذا أردت رؤية العين تعدّت إلى واحد، كقولك: رأيت زيدا، أي: أبصرته"[519]. فهاتان دلالتان لكل منهما قبل دخول همزة النقل عليهما.

وأما إذا دخلت علهيما الهمزة، فما كان منهما قبل دخولها يتعدّى إلى مفعول واحد يصير متعدّيا بعدها إلى مفعولين، وما كان منهما يتعدّى قبل دخولها إلى مفعولين يصير متعدّيا بعدها إلى ثلاثة مفاعيل، قال ابن عقيل في معرض شرحه لقول ابن مالك: (وإن تعدّيا لواحد بلا همز فلا ثنين به توصلا): " تقدّم أن (رأى) و(علم) إذا دخلت عليهما همزة النقل، تعدّيا إلى ثلاثة مفاعيل، وأشار -أي ابن مالك- بهذين البيتين إلى أنه إنما يثبت لهما هذا الحكم إذا كانا قبل الهمزة يتعدّيان إلى مفعولين، وأما إذا كانا قبل الهمزة يتعدّيان إلى واحد .كما إذا كانت (رأى) بمعنى (أبصر)، نحو: رأى زيدٌ عمرا، و(علم) بمعنى (عرف)، نحو: علم زيدٌ الحقَّ. فإنهما يتعدّيان بعد الهمزة إلى مفعولين، نحو:أريتُ زيداً عمراً وأعلمتُ زيدا الحق"[520].

ولقد اختلف المعربون في توجيه نصب الاسم الثالث بين المفعولية والحالية في حالة مجيء هذه الأفعال بمنصوبات ثلاثة، إذ يحتمل أن تكون قلبية فيعرب مفعولا ثالثا، أو تكون غير ذلك فيعرب حالا. وذلك مثلما اختلفوا في تحديد حقيقة النصب في المنصوب الثاني في حالة

---

(518) أبو محمد عبد الله بن علي بن إسحاق الصيمري النحوي، له: (كتاب التبصرة) في النحو أحسن فيه التعليل على قول البصريين؛ كتاب جليل أكثر مايشتغل به أهل المغرب ، وعليه نكت لإبراهيم بن محمد المعروف بابن ملكون الإشبيلي، المتوفى سنة 584هـ. انظر: الفيروزأبادي محمد بن يعقوب ، البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط1، 1407، 30/1. والقسطنطيني مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، 339/1. وبغية الوعاة، 49/2.

(519) الصيمري عبد الله بن علي، التبصرة والتذكرة، تحقيق فتحي علي الدين، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة، ط01، 1402،1/116.

(520) بهاء الدين عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1400-1980، 66/2.

مجيئها بالمنصوبين معا. وأما في حالة مجيئها بمنصوب واحد، فقد اختلفوا في كونها مكتفية به، أو غير مكتفية، وإنما الآخر محذوف اختصارا لا اقتصارا [521].

وإن الذي يعنينا في هذا المطلب هو حالة مجيئ (رأى) بالمنصوبات الثلاثة، كالمثال الشاهد في الآية الكريمة التي بين أيدينا، في حين ينبغي الإشارة إلى أن المنصوب الأول منها هو ما كان فاعلا قبل النقل، والثاني والثالث هما اللذان كانا قبله أولا وثانيا.

قال سيبويه:" هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفاعيل، ولا يجوز أن تقتصر على مفعول منهم واحد دون الثلاثة، لأن المفعول ههنا كالفاعل في الباب الأول الذي قبله في المعنى، وذلك قولك: أرى اللهُ بشرا زيدا أباك، ونبّأتُ زيدا عمرا أبا فلان، وأعلَمَ اللهُ زيدا عمرا خيرا منك"[522].

وقال ابن مالك:" همزة النقل هي الداخلة على الثلاثي لتعديه إلى واحد إن كان دونها غير متعدٍّ، كجلس، وأجلسه. ولتعديه إلى اثنين إن كان دونها متعديا إلى واحد، كلبستُ ثوبا، وألبسني إياه. ولتعديه إلى ثلاثة إن كان دونها متعديا إلى اثنين، كعلم زيدٌ عمرا فاضلا، وأعلمتُه إياه فاضلا. فأول الثلاثة هو الذي كان فاعلا قبل النقل, والثاني والثالث هما اللذان كانا قبله أولا وثانيا"[523].

وبناء على هذا، فإن الفاعل في قوله (يريهم الله أعمالهم حسرات) قبل النقل هو الضمير (هم) المتصل بالفعل (يُري)، وقد صار بعد النقل مفعولا أوّلاً منصوبا، و(أعمالهم) مفعولا أوّلاً قبل النقل، وثانيا بعده، وأما (حسرات) فحالا قبل النقل، وبعده تختلف بحسب ما يحتمله الفعل (أرى)؛ فإن احتمل معنى العلمية، كانت مفعولا ثالثا منصوبا به، وإن احتمل معنى البصرية كانت حالاً.

وإليك في ضوء هذا التباين الملحوظ على دلالة (أرى) أهم ما جيء من توجيهات إعرابية بشأنها، مع بيان الأثر العقدي المترتب عليها في مسألة وزن الأعمال وتجسيدها يوم القيامة:

---

(521) السّيف محمد، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 2/568-569.

(522) الكتاب، 1/61.

(523) جمال الدين ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد مختون، دار هجر، القاهرة، ط1، 1410، 2/100.

ذهب الجمهور إلى أنها تحتمل معنى البصرية ومعنى العلمية، وبالتالي يجوز في (حسرات) الوجهان: المفعولية، والحالية[524]، قال أبو البركات:" و(حسرات) منصوب لوجهين:
أحدهما: أن يكون منصوبا على الحال من الهاء والميم في (يريهم)، ويكون من رؤية البصر.
والثاني: أن يكون منصوبا، لأنه مفعول ثالث (ليريهم)، ويكون من رؤية القلب؛ لأن (يُري) مضارع (أرى)، إذا كان من رؤية القلب تعدى إلى ثلاثة مفاعيل، والمفعول الأول هاهنا الهاء والميم في (يريهم)، والثاني (أعمالهم)، والثالث (حسرات)" [525].

وذهب البعض كالنحاس[526] وابن هشام[527] وغيرهما إلى قصرها على معنى البصرية، فهي في الأصل تنصب مفعولا واحدا وهو هنا (أعمالهم)، ولكنها عدّيت بالهمزة إلى مفعول آخر هو الفاعل في الأصل، وهو هنا الضمير المتصل في (يريهم)، وأما (حسرات) فهو حال منصوب.

وطائفة أخرى كالزمخشري[528]، والرازي[529]، والنسفي[530]، وغيرهم[531] قالوا بقصرها على معنى العلمية، فهي في أصل وضعها ناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، وهما هنا (أعمالهم)

---

(524) والعكبري أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، دط، دت،138/1. والسمين الحلبي أحمد بن يوسف، الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط1، 1408، 220/2. وأبو البركات ابن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1400، 135/1. والألوسي، روح المعاني،434/1. وأبو حيان، البحر المحيط، 93/2.

(525) البيان في غريب إعراب القرآن، 135/1.

(526) النحاس، إعراب القرآن، 278/1.

(527) الأزهري خالد، التصريح على التوضيح، دار الفكر،دط، دت، 265/1.

(528) الكشاف، 1/ 212.

(529) التفسير الكبير، 4/ 191.

(530) النسفي أبو البركات عبد الله، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، ط1، 1416، 88/1.

(531) الموصولي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي، تحقيق علي الشوملي، مكتبة الخريجي، الرياض، ط01، 1405،
1/ 519-520.

و(حسرات)، ثم علّيت بالهمزة إلى المفعول الثالث الذي هو الفاعل في الأصل، وهو هنا الضمير المتصل في ي(ُري).

قال الباقولي [532]:"ي(ُري) فعل يتعدّى على ثلاثة مفعولين، الهاء والميم المفعول الأول، وقوله (أعمالهم) هو المفعول الثاني، وقوله (حسرات عليهم) في موضع الثالث "[533].

وقال بهذا التوجيه كذلك ابن هشام في موضع آخر من كتبه[534]، وقد سبق منه القولُ بخلافه.

وبإجالة النظر في هذه التصنيفات الثلاثة نتبيّن بأن القول بهذا التوجيه أو ذاك لم يكن قصرا على مذهب بعينه دون مذهب آخر مخالف له، فالرازي الأشعري قال بالعلمية التي قال بها الزمخشري المعتزلي، وقال بها النسفي من الماتريدية، كما أننا نجد ابن هشام الأشعري مرة يُنقل عنه كون ي(ُرِي) للبصرية، ومرة أخرى يصّرح بكونها للعلمية، فضلا عن أن جمهور المعربين من نحاة ومفسرين ذهبوا إلى التسوية بينهما.

ولعل في ذلك دلالة واضحة على صعوبة إسناد أحد التأويلات إلى فرقة ما من بين الفرق الكلامية، وما أعنيه، هو أن المعتزلة مثلا قد نُقل عنهم القول بإنكار حقيقة الميزان، وعدم قبول الأعمال الوزنَ لأنها أعراض، فلا تُجّسم، ويصرفون ما ورد من ذلك إلى معاني مجازية كالعدل وغيره[535]، وبناء عليه يصح أن يكون الفعل ي(ُري) مفيدا العلمية، أي: كون

---

(532) هو علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن الأصبهاني الباقولي، ويقال له جامع العلوم: عالم بالأدب، ضرير، من كتبه: (البيان في شواهد القرآن، وعلل القراآت، وشرح الجمل، في النحو، سماه (الجواهر في شرح جمل عبدالقاهر)، توفي نحو 543 هـ.

انظر: الأعلام، 279/4. وبغية الوعاة، 160/2.

(533) الباقولي، كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، تحقيق محمد الدالي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط1، 1415، 122/1.

(534) ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط6، 1394، 2/ 80.

(535) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 1419، 2/ 164. وعلي بن علي بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1, 1426-2005, 398. والسنوسي محمد بن يوسف المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت، 413-415.

(حسرات) مفعولا ثالثا منصوبا، وليس حالا، وقد كشف عن هذا التوافق بين رأي المعتزلة والقول بالعلمية في الفعل (أرى)

ابُن هشام فيما ينقل عنه خالد الأزهري[536] بقوله فيما نصّه:"يُ(ري) بضم الياء مضارع (أرى)، والهاء والميم مفعول أول، و(الله) فاعل، و(أعمالهم) مفعول ثانٍ، و(حسرات) مفعول ثالث، قاله الزمخشري، وهو مبني على أن الأعمال لا تجّسم فلا تدرك بحاسة البصر. قال الموضّح-يقصد ابن هشام - في حواشيه: وهذا قول المعتزلة، وأما أهل السنة فيعتقدون أن الأعمال تجّسم وتوزن حقيقة، فيُ(ري) على هذا بصرية، و(حسرات) حال. والمعتزلة يقولون: علمية، و(حسرات) مفعول ثالث. والذي أجازوه ممكن عندنا، فإنهم إذا أبصروها حسرات، فقد علموها كذلك. والذي نقوله نحن ممتنع عندهم. انتهى"[537].

وإذا َحقَّ ذلك من ابن هشام فإنه يحمل بكونه واقعا من بعض المعتزلة، وليس كلهم، لأن القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة هو نفسه يصّرح بأن " أكثر أهل العدل يثبتون الموازين ولا ينكرونها كما نطق به الكتاب، وإنما أنكره بعضهم"[538]، قال:" ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿ ❒◆🕮❒☼❽♦◉♑⚏◆✍♦➔⌧♑←🏱◐
✍⚏◉♑▤⬁✌♦🕓◘❁ ❒◆✍⚏◉♑☺⚯❷❾◆✍♍⚘ ﴾[539]، فذلك على طريق التوّسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز"[540].

---

(536) هو خالد بن عبد الله بن أبي بكر الجرجاوي الأزهري، وكان يعرف بالوقاد: نحوي من أهل مصر، ولد بجرجا (من الصعيد) ونشأ وعاش في القاهرة، له: (المقدمة الأزهرية في علم العربية، وشرح الأجرومية، والتصريح بمضمون التوضيح)، توفي وهو عائد من الحج سنة 905هـ. الزركلي، الأعلام، 297/2.

(537) التصريح على التوضيح، دار الفكر، دط، دت، 265/1.

(538) القاضي عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ط2، 1406، 204.

(539) سورة الحديد، 25.

(540) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416، 735.

وإضافة إلى ما قال، فقد وجّه الآية السابقة إلى ما يُفهم منه أن الفعل يُ(ري) على معنى البصرية عنده، فيصح أن تُرى الأعمال رؤيةً بالبصر، ولكن بكيفيات مختلفة، وهيئات محتملة؛ فإما مكتوبة في صحف الأعمال، وإما يريهم أماكنهم في الجنة لو عملوا ما أمروا به، وإما بقلب الأعمال الصالحة نورا، والسيئة ظلمة، أو غير ذلك مما يمكن رؤيته بالبصر.

قال القاضي:" وربما قيل كيف قال تعالى: (كذالك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) كيف يصح أن يريهم ذلك في الآخرة؟ وجوابنا: أنه يحتمل أن يريهم ذلك في الصحف، ويحتمل أن يريهم ثواب عملهم من الجنة لو كانوا قد أطاعوا، فإذا صرف ذلك إلى غيرهم كثرت حسراتهم"[541].

وأضاف في موضع آخر:" ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علما للطاعة، والظلم أمارة للمعصية، ثم يجعل النور في إحدى الكفتين، والظلم في الكفة الأخرى، فإن ترجّحت كفة النور حكم

لصاحبه بالثواب، وإن ترجّحت الأخرى حكم له بالأخرى"[542].

هذا وفي المقابل، كما لم ينكر جميعُ المعتزلة الميزان حقيقة، ولا تجسيد الأعمال ولو بصَور متباينة محتملة مثلما أدلى بذلك القاضي عبد الجبار، فإن من أهل السنة - وهم قلّة - من ذهب إلى أن المراد بالموازين العدل والقضاء، كما رواه الطبري عن بعض السلف كمجاهد، والضحاك[543].

واختلفوا في الموزون بعد إقرارهم وجوب الإيمان بالميزان، كما اختلف بعض المعتزلة، فقيل بأن الذي يوزن في الميزان هو أعمال العباد، بعد قلبها أجساما لها خفة وثقل كما تدل عليه ظواهر الأدلة، نحو: قوله تعالى: [illegible]

---

(541) القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، 48.

(542) شرح الأصول الخمسة، 735. والكشاف، 53/2 و3/ 13. والبيجوري إبراهيم، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، 215.

(543) جامع البيان، 451/18.

، وقوله عز وجل:﴿ ⇧💣︎■🖬→◑❒⚐ ⬀♦✍ ☙❒✍❒♉♦▫ ﴾[544]
🖮❒♦⌖⑩⚭⇖ ❼⚯✖ ♦❒←♑♦▫ ⓵⇦❍⇖⚆③⚯♒⌚♦❒♦✍
❻▪✃➭⬁⑩♦❒🖮 ﴾ [545].

وقيل: الذي يوزن هو الكتب التي اشتملت على أعمال العباد، بناء على أن الحسنات مميّزة بكتاب والسيئات بآخر، ويشهد له حديث البطاقة [546]. وقيل: قد يوزن العامل نفسه، لحديث ابن مسعود الذي فيه أن ساقيه هما أثقل في الميزان من جبل أُحد[547]، وقيل: الموزون جميع ذلك[548].

قال ابن حجر:" قال أبو إسحاق الزجاج [549]: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفّتان، ويميل بالأعمال، وأنكرت المعتزلة الإيمان، وقالوا: هو عبارة عن العدل، فخالفوا الكتاب وال سنة؛ لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال، ليرى العاد أعمالهم ممثّلة، ليكونوا على أنفسهم شاهدين.

وقال ابن فورك [550]: أنكرت المعتزلة الميزان، بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها، إذ لا تقوم بنفسها، قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس: أن الله تعالى يقلب الأعراض أجساما، فيزنها. انتهى.

وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء، فأسند الطبري... عن مجاهد قال: الموازين: العدل.

---

(544) سورة الأعراف، 8 . 9.

(545) سورة القارعة، 6-9.

(546) الشيباني أبو عبدالله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد ، مؤسسة قرطبة، القاهرة، دط، دت، 213/2، رقم:6994.

(547) مسند الإمام أحمد، 420/1.

(548) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية،397-398. وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، 215-216. وتفسير الطبري، 314/12. والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 319/2. ومقالات الإسلاميين، 164/2. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 302/4.

(549) هو إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق، أخذ عن ثعلب والمبرد له: (معاني القرآن، وفعل أفعل وغير ذلك)، توفي سنة إحدى عشرة وثلاثمئة. انظر: الفيروزأبادي، البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، 2/1.

(550) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، من تصانيفه: (مشكل الحديث وغريبه، وحل الآيات المتشابهات، وغريب القرآن)، توفي سنة 406 هـ. الزركلي، الأعلام، 83/6.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور... وقال الطيبي: قيل إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة. والحق عند أهل السنة، أن الأعمال حينئذ تجسّد أو تجعل في أجسام، فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة، ثم توزن...انتهى. والصحيح أن الأعمال هي التي توزن"[551].

وقد بدا لبعض الأشاعرة أن يكون حمل الوزن على الصحف أو غيرها أولى من حمله على إظهار العدل في الأعمال، بل عدّه التأويل الأرجح، لأنه يبقى معه الثقل والخفة على ظاهرهما، وكذا ما وصف به الميزان من كفتين ولسان وساق، وغير ذلك مما يؤذن بأنه ميزان محسوس، يبقى ذلك كله على ظاهره[552].

يبدو جليّا من كلام ابن حجر ومما سبق تعدُّد الآراء العقدية والكلامية، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على صحة المعنى في توجيه دلالة الفعل (أرى) على البصرية والعلمية، على السواء؛ فيصحُّ احتمالُ أن يريهم الله أعمالهم بأبصارهم على أيّ شكل من الأشكال مما يمكن رؤيته بالبصر. ويصحُّ كذلك احتمالُ أن يريهم أعمالهم القبيحة في ذلك الموقف ندامات شديدة، وحسرات تترد في صدورهم نتيجة خسرانهم، كما أراهم شدّة عذابه[553].

وإذاً، فكلا التوجيهين سائغان في اللغة، ويجوز عدّ (حسرات) مفعولا ثالثا أو حالا، ولا يتعارض ما يترتب على أيّ منهما مع النصوص الشرعية القاطعة دلالتُها على حقيقة الميزان والوزن في الآخرة. وأما إنكار هاتين الحقيقتين الغيبيتين فمقطوع بردّه وبطلانه، لكونه غير مستقيم على قوانين الشرع والعقل؛ إذ كل ما أمكن عقلا وأخبر به الشرع فإنه يجب الإقرار والاعتراف به.

هذا وجه، والوجه الثاني، أن في إنكار استحضار ميزان حسّي تتجسّد فيه الأعمال بذاتها أو بواسطة صحائفها، منافاةً لما تقتضيه الحكمة الإلهية من فوائد جمّة؛ كأن "يُعلم عند الميزان أقدارُ ثواب المقبول من الأعمال الصالحة، وأقدارُ المؤاخذ به من الأعمال السيّئة، وتقع النَصَفة من المظلومين والظالمين عند ذلك"[554], وربط مقدّمات الحياة الدّنيا بنتائج يوم القيامة،

---

(551) فتح الباري شرح صحيح البخاري، 538/13.

(552) السنوسي، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، 415.

(553) الصابوني، صفوة التفاسير، 1/ 112.

(554) السنوسي، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، 414. والبيجوري، شرح الجوهرة، 216.

بمعنى: أن في ذلك "بيانا للإنسان أن مضمون الحياة الثانية ليس إلا انعكاسا دقيقا لمضمون الحياة الأولى، تماما كما يكون موسم الحصاد انعكاسا دقيقا لموسم البذر والزرع. ولا يتضح هذا المعنى اتضاحا تماما لو قيل له إن الخالق جل جلاله يثيب كلا أو يعاقبه حسب ما استقرّ في علمه جل جلاله من سابق كسبه وأعماله، دون أن يطلعه على تلك الأعمال ويذكّره بها، ويضعها ماثلة بين عينيه ليقارن بينها وبين نتيجتها الماثلة أيضا أمامه في ذلك اليوم"[555].

المطلب الثاني: دلالة حرف الجرّ (الباء).

قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[556].

وقوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[557].

وقال تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[558].

---

(555) كبرى اليقينيات الكونية، 352.

(556) سورة الأعراف،43.

(557) سورة الرعد، 23 ـ 24.

(558) سورة النحل،32.

هذه الآيات الكريمات في ظواهرها تثبت أن الجزاء الذي منه دخول الجنة متوقف على ما يعملونه من أعمال في الدنيا، بدليل مجيء الباء داخلة على ما هو مرتب عليه ما قبله، ولكن ثمة اشتباه وتعارض بينها وبين ما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام في بعض الأحاديث أنه قال:«قاربوا وسدّدوا، واعلموا أنه لن ينجو أحد منكم بعمله، قالوا: يا رسول الله ولا أنت؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»[559]، ففي هذا الحديث وأمثاله نفي لدخول الجنة، أو النجاة من النار بالأعمال.

ولإزالة هذا الاشتباه خاض العلماء في تأويل هذه النصوص بطرق شتى، مع محافظة كل فريق على رأيه العقدي الذي ارتضاه، من ذلك توجيههم لحرف الجّر (الباء) توجيهات دلالية مختلفة وفق ما دلّت عليه معانيها عند النحاة.

إن أشهر معاني (الباء) العديدة أربعة عشر معنى، أسوقها باختصار مع التمثيل فيما يلي:

الأول: السببية والتعليل؛ أي أن يكون ما بعدها سببا وعلّة فيما قبلها، وهي التي تصلح غالبا في موضعها اللام، مثاله: قوله تعالى: ﴿ ◻◆◑❶⬂ ♙♦☙✌♦✌⇖◻☙⌂⊘▤
⊘✎◑◻⬀◑⬥③ ⑦⬀◑◻⬀◑⬥③ ◑⬂✡☀▤⬈☠⬀ ←♦◘■☺⇧☞←☠⬀
◻✡▦→○✽⌛→☠ ⬂☙☙☙✌☙③♦☙❶⬥✍⬈☠⇖
✂☙♏⬂➔⬥⬈⇧✍•﴾[560].

الثاني: المقابلة أو التعويض؛ أي أن تدل على تعويض شيء من شيء في مقابلة شيء آخر، نحو: بعتك هذا بهذا، وخذ الدار بالفرس.

الثالث: البدل؛ أي أن تكون بمعنى كلمة بدل ، وهي التي تدل على اختيار أحد الشيئين على الآخر، بلا عوض ولا مقابلة، مثاله: قوله تعالى:
﴿◻◆☙⑨●♏⬂✡◻◑♑←☠🗎◑♑◻◐◻☺◻❸⬀☙⊘☠⬀
♉⌂◐◻☞♦✓⬃✗⬀ ❶♦◻◆✂✌♦❼⬀ 🕮↑🗎→✍✍ ”♦✋⬃❶⌨
◻◆🕮◻⚐⬂✍♏ ◻◆★☒⊘⇔⬈🕮 ✌♓⬥♊ ♋⬁⑨⇧❻♏ ♙♦◘⬂⑩✍♏
﴾[561].

(559) صحيح مسلم، كتاب صفة المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى، 140/8، رقم: 7295.

(560) سورة البقرة، 54.

(561) سورة سبأ، 16.

الرابع: الإلصاق؛ ويكون حقيقيا، نحو قوله تعالى: [562]، أو مجازيا، نحو قوله تعالى: [563].

الخامس: التعدية، ويستعان بها غالبا في تعدية الفعل اللازم إلى مفعول به، كما تعدّيه همزة النقل، كما في قوله تعالى: [564]، أي: أذهب.

السادس: الاستعانة، وهي الداخلة على آلة الفعل (أي على المستعان به)، مثل قوله تعالى: [565].

السابع: المصاحبة؛ أي بمعنى (مع)، كقوله تعالى: [566]، وكأن تقول: بعتُك الدار بأثاثها، والفرس بسرجه.

الثامن: الظرفية؛ أي بمعنى (في)، وتفيد الظرفية الزمانية، كقوله تعالى: [567]، والظرفية المكانية، كقوله: [568].

---

(562) سورة البقرة، 196.

(563) سورة المطففين، 30.

(564) سورة البقرة، 17.

(565) سورة العلق، 01.

(566) سورة النساء، 170.

(567) سورة الأنعام، 60.

(568) سورة آل عمران، 123.

التاسع: المجاوزة؛ أي بمعنى (عن)، مثاله: قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[569]، أي: عن الغمام.

العاشر: الاستعلاء؛ أي بمعنى (على)، مثل: قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[570]، أي: عليهم.

الحادي عشر: التبعيض؛ أي بمعنى (من) التبعيضية، وذلك بأن يكون الاسم المجرور بالباء بعضا من شيء قبلها، كما في قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[571]، أي: منها، وقوله: ﴿[illegible]﴾[572]، أي: ببعض رؤوسكم.

الثاني عشر: القسم، كقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[573].

الثالث عشر: الغاية؛ أي بمعنى (إلى)، كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿[illegible]﴾[574].

الرابع عشر: الزيادة للتوكيد، وذلك في مواضع ستة، منها زيادتها في الفاعل، كقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[575]، وفي الحال المنفية لأنها شبيهة بالخبر كقوله: ﴿[illegible]

---

(569) سورة الفرقان، 25.

(570) سورة النساء، 42.

(571) سورة الإنسان، 06.

(572) سورة المائدة، 06.

(573) سورة المائدة، 53.

(574) سورة يوسف، 100.

(575) سورة النساء، 06.

❑◆📖❑♎⬃🖬➔♑⌂👓👌⬉🕚⇔🖬☇⬧←❑♍❧﴿[576]، أي: ظالما. وغير ذلك من الزيادة في المفعول، والمبتدأ، والخبر، والنفس والعين"[577].

سيتّم التركيز من بين هذه المعاني التي عرضتها سريعا على المعاني الثلاثة الأولى، باعتبارها المحور الذي دارت عليه مناقشة المفسرين والمتكلمين في مسألة ترتيب الجزاء على الأعمال، وقبل إبراز تصنيف أقوالهم في الباء في هذه النصوص ينبغي أن أنبه إلى الفرق بين المعنيين الثاني والثالث (أي بين العوض والبدل)؛ إذ العوض هو دفع شيء في مقابلة آخر، وأما البدل فهو اختيار أحد الشيئين وتفضيله على الآخر من غير مقابلة من الجانبين، كأن يكون أمامك شيئان لتختار أحدهما، فتقول: آخذ هذا بدل الآخر من غير أن يكون هناك تعويض. وهذا هو الشائع. وقيل: البدل أعّم مطلقا، فهو الدال على اختيار شيء وتفضيله على آخر، سواء أكان هناك مقابلة وعوض أم لا. والحكم في هذا للقرينة، فهي التي تعيّن المراد، وتوّجه الذهن إليه[578].

ذهب المعتزلة إلى القطع بأن باء (بما) في الآيات هي باء السبب والاستحقاق المتحتّم الذي هو بمعنى العوض والمقابلة، وذلك إثباتا منهم للجزاء على الأعمال، فالزمخشري فّسر الآيات بما يؤيد الاستحقاق بالأعمال، فذهب إلى أن (ما) في قوله (بما كنتم تعملون) مصدرية، وأن المعنى فيه على تقدير مضاف محذوف، أي: أورثتموها بسبب أعمالكم، بعد أن قرر أن (أن) في قوله (ونودوا أن تلكم الجنة) مخّففة من الثقيلة، أو بمعنى (أي)، والمعنى: ونودوا بأنه تلكم الجنة أورثتموها بسبب أعمالكم. والضمير في (أنّه) ضمير الشأن والحديث. والمعنى إذا كانت (أن) بمعنى (أي): وقيل لهم أي تلكم الجنة أورثتموها بسبب أعمالكم لا بتفضل الله عليكم[579].

---

(576) سورة هود، 117.

(577) لخ ّصتها من: ابن هشام، مغني اللبيب، 109.104. والمرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.1413، 45.36. والصبان محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 220/2. وسيبويه، الكتاب، 217/4. وعباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط5، دت، 292.290/2، 297.

(578) عباس حسن، النحو الوافي، 492/2.

(579) الكشاف، 105/2-106.

كما ذهب أيضا إلى أن قوله (بما صبرتم) متعلّق بمبتدأ محذوف، ثم قدّر مضافا محذوفا دخل عليه حرف الباء، ليكون المعنى المقدّر: هذا الثواب بسبب صبركم، أو هذه الملاذ والنعم بدل ما احتملتم من مشاق الصبر. قال: "فإن قلتَ: بم تعلّق قوله (بما صبرتم)؟ قلتُ: بمحذوف تقديره: هذا بما صبرتم، يعنون: هذا الثواب بسبب صبركم أو بدل ما احتملتم من مشاق الصبر ومتاعبه هذه الملاذ والنعم"[580]. وقد جّوز أن يكون الجار والمجرور (بما صبرتم) متعلّقين بـ (سلام)، ليصبح المعنى: نسلّم عليكم ونكرمكم بصبركم.

فالملاحظ من تفسيره على هذا النحو أن المعتزلة يكثرون من سلوك طريقة الحذف والتقدير، إقرارا للسببية الحقيقية في الباء، كما الشأن في الحديث الشريف السابق، فهي كذلك عندهم فيه، إلا أنه قد جاء مفهوم المخالفة فيه بإثبات الإعانة على الأعمال متمثلة في الألطاف وتقدير المعنى:" إن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي لم يعنه الله تعالى عليه، ولا لطف له فيه، ولا أرشده إليه"[581].

إن هذا التوجيه الإعرابي القاطع بأن الباء باءُ السببية متفقٌ مع أصلهم في الوعد والوعيد، ومرتبط بنظرية الاستحقاق، والتحسين والتقبيح العقليين، وبحرية الإرادة الإنسانية. فقد أوجبوا على الله تعالى ثواب العبد على الطاعة، وعقابه على المعصية زجرا عنها وليس ظلما، وذلك لأنهم يرون أن الإخلال بهما قبيح، ممتنع عليه تعالى، وإذا كان تركه ممتننعا، كان الإتيان به واجبا[582].

وعليه فإن كلا من الثواب والعقاب هما باستحقاق العبد لهما، فالطاعة هي علة استحقاق دخول المكلّف الجنة، والمعصية هي علة استحقاق دخوله النار.

قال القاضي عبد الجبار:" اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله، وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛

---

(580) المصدر نفسه، 527/2.

(581) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)،344/1.

(582) الإيجي عضد الدين عبد الرحمن، المواقف بشرح الجرجاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417-1997، 286/3 - 287.

لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالما عابثا على ما تقدّم عند الكلام في الآلام والأعواض"[583].

وقال أيضا :" اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلّفا وقد يكون غير مكلّف والمكلّف قد يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة، وقد يكون ممن لا يحسن
إيصال ذلك إليه كأهل النار"[584].

هذا وقد تابع الزيديةُ المعتزلةَ في التمسك بوجوب الاستحقاق[585]، وأما الشيعة الإمامية فقد وافقوا المعتزلة في وجوب الوعد، لا في وجوب الوعيد، لأن الأصل الثالث لمذهبهم وهو القول بالإمامة وما يتفرع عليه من شفاعة الأئمة في المذنبين يعارض أصل المعتزلة في وجوب الوعيد[586].

وخالفهم الإباضية في استحقاق الثواب ووجوبه على الله تعالى، لأنهم لا يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه، بالإضافة إلى أنهم يفرقون بين وجوب الاستحقاق (على مذهب المعتزلة) ووجوب الحكمة، فإن وجوب الحكمة عند الإباضية هو فضل من الله ورحمة[587].

في حين نجد أن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث لم يجّوزوا الاستحقاق والوجوب في الجزاء على الله تعالى، في اتجاه معاكس لمخالفيهم من المعتزلة وأتباعهم، فالثواب منه سبحانه بمحض فضله وإنعامه، كما أن العقاب الواقع منه عدل منه، وإسقاطه فضل منه كذلك، ولا يدرِك العقل امتناعَه. وهذا استنادا منهم إلى الحديث السابق الذي نفى أن يدخل أحد الجنة بعمله، بل بفضل الله ورحمته، ثم إن "الطاعة التي كلّف بها العبد لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها، وحقارة أفعال العبد، وقلتها بالنسبة إليها، وما ذلك إلا كمن

---

(583) شرح الأصول الخمسة، 614. وأيضا: 493-505.

(584) المغني، 520/13.

(585) شرف الدين الحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1418-1998، 141.

(586) الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط01، 32،1421. والمناعي عائشة يوسف، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، دار الثقافة، الدوحة، ط01، 346،1992 . 347.

(587) الجعبيري فرحات، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية, 562 . 565.

يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه"[588].

قال الغزالي:" ندّعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده

ومماليكه، أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء"[589].

فمن أجل ذلك حمل البعض منهم الباء في الآيات السالفة على السبب المجازي لا الحقيقي، وما الأعمال إلا أمارة من الله ودليل على قوة الرجاء، ليست هي الموجبة للجزاء والثواب. والمقصود أن الأعمال الصالحة لما كانت لا تنال إلا بتوفيق الله ورحمته، ولا يترتب عليها دخول الجنة إلا بقبول الله لها، كان دخول الجنة في الحقيقة برحمته وتوفيقه وقبوله تعالى، لا بذات العمل. فكون العمل سببا إنما هو بمحض فضل الله تعالى[590].

قال الرازي:" تعلّق من قال: العمل يوجب الجزاء بهذه الآية، فإن (الباء) في قوله (بما كنتم تعملون) تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء. وجوابنا: أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها، فإذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة، فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر"[591].

وابن عاشور أيضا ممن يرى أن الباء باء السببية وفق المجاز والاستعارة، والجمع بينها وبين قوله

(أورثتموها) دال على مذهبه، ذلك أن الإيراث دل على أنها عطية بدون قصد تعاوض ولا تعاقد، وأنها فضل منه تعالى، ولما كان واجبا على العبد أن يشكر نعمة ربه، وكان سبب هذا

---

(588) المواقف بشرح الجرجاني، 3/286-287.

(589) الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409، 116.

(590) أبو حيان، البحر المحيط، 5/55. ومخلوف حسنين محمد، صفوة البيان لمعاني القرآن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط03، 1987، 205، 523.

(591) التفسير الكبير، 5/244.

الشكر عند الله تعالى عمل عبده بما أمره به فإن باء السببية اقتضت الذي أعطاهم جزاء لأعمالهم من غير قصد تعاوض ولا تقابل ، فجعلها كالشيء الذي استحقّه العامل عوضا عن عمله فاستعار لها باء السببية[592].

وإذا كانت الباء التي في الإثبات -الآيات- عند هؤلاء للسببية المجازية، فإن الباء التي في النفي - الحديث- تقتضي أن تكون للسببية الحقيقية لإمكان الجمع بين النصوص، ودفع التعارض بينها. أي أن مرادهم نفي أن تكون الأعمال سببا حقيقيا للجزاء[593].

هذا وقد سلك البعض الآخر منهم مسالك أخرى متباينة في الجمع بينها؛ من ذلك مثلا ابن تيمية، فقد اعتبر الباء في الآيات للسبب الحقيقي، والمعنى: إنكم أورثتم الجنة بسبب ما قدّمتموه من أعمال صالحة أقامها الله وشرعها سببا حقيقيا لدخول الجنة واستحقاق رحمته وفضله، وأما في الحديث فهي باء العوض والمقابلة، والمعنى: لا يدخل أحد الجنة مقابل عمله وعوض تقواه مجردا عن فضل الله ورحمته[594].

قال ابن تيمية:" وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هي سبب، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: (ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل). وقد قال: «ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون» فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم. والذي نفاه النبي . صلى الله عليه وسلم . باء المقابلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا، أي: ليس العمل عوضا وثمنا كافيا في دخول الجنة، بل لابد من عفو الله وفضله ورحمته، فبعفوه يمحو السيئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضله يضاعف البركات"[595].

كما لم يستبعد تلميذه ابن القيم رأيه في أن تكون الباء التي نفت الدخول هي باء المعاوضة، والباء التي أثبتت الدخول هي باء السببية الدالة على أن الأعمال سبب الدخول المقتضية له كاقتضاء

---

(592) تفسير التحرير والتنوير، 134/8-135.

(593) السّيف محمد، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 891/2.

(594) المرجع نفسه، 891/2.

(595) مجموع الفتاوى، 70/8-71.

سائر الأسباب لمسبباتها، وإن لم يكن الدخول مستقلا بحصوله[596]، وتابعه غيره [597].

وذهب آخرون إلى الجمع بما محصله أن النجاة من النار هي بمغفرة الله وعفوه، ودخول الجنة بفضله ونعمته، وأن تقاسم المنازل في الجنة بالأعمال.

قال ابن بطال[598] في الجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى (وتلك الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) ما محصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال، فإن درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها[599].

في حين نجد ابن حجر والنووي لا يبعدان عن بعضهما كثيرا في طريقة الجمع؛ بأن يحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا، وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى، ويصبح المراد من قوله:(ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) أي: من العمل المقبول. ولا يضر بعد هذا أن تكون الباء للمصاحبة أو الإلصاق أو المقابلة، ولا يلزم من ذلك أن تكون الباء للسببية. قال النووي:" بل معنى الآيات: أن دخول الجنة بسبب الأعمال، ثم التوفيق للأعمال، والهداية للإخلاص فيها، وقبولها برحمة الله تعالى وفضله، فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل، وهو مراد الأحاديث، ويصح أنه دخل بالأعمال أي بسببها، وهي من الرحمة"[600].

يبدو واضحا مما سقتُه من آراء المعربين والمفسرين وتأويلاتهم هنا أن الباء في الآيات للسببية، وعلى هذا المعنى كاد يكون إجماعهم، مع اختلاف بينهم في تفسير حقيقة السبب.

وفي المقابل نجد ابن هشام الأنصاري وهو يروم الجمع بين الأدلة يوجّه الآيات السالفة

---

(596) ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1423،64. ومفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلملية، بيروت، دط، دت، 8/1 و92/2.

(597) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، 414.

(598) هو أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال القرطبي، عالم بالحديث، روى عن أبي المطرف القنازعي ويونس بن عبد الله القاضي، له: (فتح الباري شرح البخاري)، وتوفي في صفر سنة 449 هـ.

انظر: الأعلام، 285/4-286. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، 283/3.

(599) فتح الباري،180/10. وينظر أيضا: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 206/2. وابن عطية، المحرر الوجيز، 402/2. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 208/7. وأبو حيان، البحر المحيط، 55/5.

(600) صحيح مسلم بشرح النووي، 138/9. ابن حجر، فتح الباري، 358/11.

توجيها مغايرا لما هو شائع لدى الجميع كما سبق بيانه، فقد حمل الباء فيها على المقابلة والمعاوضة والثمن، حيث يكون أحد العوضين مقابلا للآخر، قال فيما نصه:" والثامن -من معاني الباء-: المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، نحو: اشتريته بألف، وكافأت إحسانه بضعف، وقولهم: هذا بذاك، ومنه (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون). وإنما لم نقدّرها باء السببية، كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)؛ لأن المعطي بعوض قد يعطي مجانا، وأما المسبب فلا يوجد بدون سبب, وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملي الباءين جمعا بين الأدلة "(601).

إنني أميل إلى التفريق بين دلالة الباء في النصوص الشرعية المبحوثة ههنا، وأعني بذلك حملها في الآيات على السببية، وعلى العوض والمقابلة والثمن في الحديث الشريف، وذلك لأن فيه جمع ظاهر بين المثبت والمنفي نحو أثر الأعمال، وهذا مما يتوافق مع المنهج العام لأهل السنة في الجمع بين دلالات النصوص متى أمكن، والإيمان بها جميعا؛ لأنها المنطلق الأول والمرتكز الأساس في بناء العقيدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأنه يمكن به درء شبه الجبرية والقدرية في مسألة ترتيب الجزاء على الأعمال, حيث إن معنى السببية في الباء التي في الإثبات فيه رّدعلى الجبرية الذين أنكروا أن تكون الأعمال سببا في دخول الجنة، كما أن معنى العوض في الباء التي في النفي فيه رّد على القدرية الذين جعلوا ثواب الله وفضله إنما ثمن يجب عليه دفعه لعباده مقابل أعمالهم لا فضل فيه ولا منّة(602).

وخلاصة هذا المطلب أن الاختلاف في معاني الباء كغيرها من حروف المعاني الأخرى، خاضع بالأساس أثناء عملية التفسير للخلفية الفكرية المذهبية للمفّسر، والتي يصعب التجّرد منها، تماما كما يشهد لذلك تكلف المعتزلة في تعلّقهم بمصطلح الوجوب في الاستحقاق على الله تعالى، وذاك بدوره يضطر الطرف المخالف إلى السعي للانتصار لما قد تقرر عنده من أصول مذهبه.

والحق أنه لا يمكن الإعراض عن الأسباب ومحوها بالكلية لما في ذلك من القدح في الشرع، ومناقضة صريح العقل والحس، فالقرآن الكريم كما يقول ابن القيم مملوء من ترتيب الأحكام

---

(601) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 141.

(602) ابن حجر، فتح الباري، 358/11. وشرح العقيدة الطحاوية، 414. والغامدي صالح بن غرم الله، المسائل الإعتزالية في تفسير الكشاف في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير، دار الأندلس، ط01، 1418، 475-476/1.

الكونية والشرعية والثواب والعقاب بطرق متنوعة[603]؛ ولعل في ذكر الأسباب حثّا على العمل من قبل الخلق، وإثباتا للعدل من قبل الخالق سبحانه.

المطلب الثالث: المجاز المرسل والكناية.

قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[604].

وقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[605].

لم يكتف المؤوِّلون من مختلف المدارس الكلامية بالوقوف عند المعاني الأولية للمفردات والتراكيب، وإنما شغلتهم المعاني الثانية المجازية للمفردات والتراكيب، فكانوا يحملون الآيات والأحاديث المشكل ظاهرها على وجوه بلاغية عديدة، بحثا عن المعاني الدقيقة التي تتوافق مع اختياراتهم العقدية التي تصدّروا للانتصار لها، وسعيا لتناسق النصوص وعدم تعارضها، وفي الوقت ذاته لإبطال تأويلات الخصوم.

ومما هو معلوم أن المجاز تباينت فيه مواقف العلماء قديما وحديثا، بين مغالٍ في اعتباره وتوظيفه في اللغة والقرآن الكريم، كالمعتزلة ومن وافقهم، ومتشدّدٍ في إنكاره وصدّه، كالظاهرية وأهل الحديث، ومتوسّطٍ، كالأشاعرة والماتريدية. وليس الغرض هنا مناقشة حجج الإثبات والنفي له بقدر ما يكون المقصود لفت النظر إلى أن المجاز ظاهرة بيانية مركوزة في الخطاب العربي الموروث، ذلك أن العرب وهم أعرف الناس بسعة مذاهب لغتهم ما إن خوطبوا بالقرآن الكريم، أي بما يألفونه ويعرفونه، حتى وعوا أغراض القرآن ومراميه ومقاصده، على حسب عاداتهم في استعمال اللغة، ومنها إجراء الكلام على مجازه دون حقيقته، وباطن دلالته دون ظاهره.

---

(603) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1393-1973، 498/3.

(604) سورة القصص، 88.

(605) سورة الرحمن، 26- 27.

وعلى هذا، فحيثما وردت المجازات اللغوية وكانت متّسقة مع مألوف كلام العرب وسنن خطابهم لزم إقرارها واستخدامها، وإلا صار العمل بها لونا من العبث الذي لا فائدة منه ترجى في الكلام. فمثلا: العرب استعاروا لفظ الأسد للرجل الشجاع، ولم يطلقوه على الرجل الأبخر، وهو المتغير الفم، فإذا قال أحدهم: رأيتُ أسدا يرمي، وهو يريد رجلا أبخر، فإن هذه الاستعارة غير معروفة في اللسان العربي، وعدم تعريفها يمنع من فهم المراد بها[606].

والآيتان اللتان بين أيدينا هما من جملة النصوص الشرعية المتشابهة التي تظهر فيها القدرة العلمية والفكرية لأرباب المذاهب الإسلامية على توظيف الوجوه البلاغية في مجال البحث العقدي، وأعني بالذات المسألة العقدية التي نحن بصددها في هذا الموضع، وهي مسألة ترتيب الجزاء على الأعمال.

لا شك في أن لفظ (الوجه) المضاف إلى الله تعالى في هاتين الآيتين غير مراد ظاهره، وذلك لاستحالة الجارحة في حقّه سبحانه، هذا من نحو، ومن نحو ثانٍ، فإن الموصوف بالبقاء عند فناء الخلق إنما هو الذّات المقدّسة العلية لا مجرد الوجه، إذ لو أريد ذلك للزم منه هلاك ما سوى الوجه، إلى غير ذلك من الشبه الردية التي تتنافى واستحقاقه عز وجل لصفات الكمال والجلال[607]. وعليه يكون هذا اللفظ مقطوعا بدلالته المجازية.

لقد اختلف العلماء في هذه الدلالة المجازية إلى رأيين؛ أحدهما على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته الجزئية، والآخر على سبيل الكناية التي يراد بها نسبة أمر لآخر. وقبل تحليل هذين المحملين المختلفين ينبغي التوقف قليلا عند المراد بالمجاز المرسل، والكناية في اصطلاح البلاغيين والبيانيين.

المجاز المرسل في علم البيان هو أحد قسمي المجاز اللغوي المشار إليه قبل قليل، ومنه المفرد والمركب؛ فأما المرسل المفرد " فهو الكلمة المستعملة قصدا في غير معناها الأصلي لملاحظة علاقة غير المشابهة مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الوضعي، وله علاقات كثيرة،

---

(606) العلوي يحيى، الطراز، 86/1.

(607) ابن جماعة بدر الدين، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان غاوجي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1990، 121.

أهمها: السببية والمسببية، والكلية والجزئية، واللازمية والملزومية، والعموم والخصوص، واعتبار ما كان واعتبار ما يكون، والحالية والمحلية، والبدلية والمبدلية ...إلخ "[608]

وأما المرسل المركب" فهو الكلام المستعمل في غير المعنى الذي وضع له، لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي، ويقع في المركبات الخبرية المستعملة في الإنشاء وعكسه، مثالها:

ما ورد لغرض التحسر وإظهار التأسف في قول الشاعر:

ذهب الصِّبا وتولّت الأيام فعلى الصِّبا وعلى الزمان سلامُ

فإنه وإن كان خبرا في أصل وضعه، إلا أنه في هذا المقام مستعمل في إنشاء التحسّر والتحزّن على ما فات من الشباب. وغير ذلك من الأغراض. كما يقع أيضا في المركبات الإنشائية: كالأمر، والنهي، والاستفهام، التي خرجت عن معانيها الأصلية، واستعملت في معان أُخَر، نحو ما ورد في الحديث:« من كذب علّي متعمدا فليتبّوأ مقعده من النار» [609]، إذ المراد : يتبّوأ مقعده، والعلاقة هي السببية والمسببية، لأن إنشاء المتكلم للعبارة سبب لإخباره بما يتضّمنُه، فظاهره أمر، ومعناه خبر"[610].

وسُمّي مرسلا لإطلاقه عن التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة، فله علاقات كثيرة، تستفاد من وصف الكلمة التي تذكر في الجملة، وسمّي مرسلا لأنه أرسل عن دعوى الإتحاد المعتبرة في الإستعارة[611].

وأما الكناية: فهي لفظ أريد به غير معناه الذي وضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته[612]، مثال ذلك: قولهم: (هو طويل النجاد)، يريدون طويل القامة، و(كثير رماد القدر)، يريدون كثير القرى، وفي المرأة (نؤوم الضحى)، والمراد أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله كما ترى، معنى، ثم لم يذكروه

---

(608) الهاشمي السيد أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، 242-245.

(609) مسند الإمام أحمد، 78/1، رقم: 584.

(610) الهاشمي، جواهر البلاغة، 264 - 265.

(611) المرجع نفسه، 242.

(612) فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان، الأردن، ط01، 1987، 243. وجواهر البلاغة، 271. .

بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان. أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثر القرى كثر رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام في الضحى"[613] . ومع ذلك يصح أن يراد المعنى الحقيقي، بخلاف المجاز فإنه ينافي ذلك.

وتُقسّم الكناية بحسب المعنى الذي تشير إليه إلى: كناية عن صفة، نحو: قولك: (هو ربيب أبي الهول)، تكنى عن شدة كتمانه لسره، وكناية عن موصوف، كقولك: (أبناء النيل) تكنى عن المصريين، وكناية عن نسبة، وهي التي يراد بها نسبة أمر لآخر، إثباتا أو نفيا، فيكون المكنى عنه نسبة، أسندت إلى ما له اتصال به، نحو قول الشاعر:

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشَرج

فإن جعل هذه الأشياء الثلاثة في مكانه المختص به يستلزم إثباتها له، وهذا الضرب الأخير منها إما

أن يكون ذو النسبة مذكورا فيه، كقول الشاعر:

اليمُن يتبع ظله والمجد يمشي في ركابه

وإما أن يكون ذو النسبة غير مذكور فيها، كقولك: (الناس من ينفع الناس)، كناية عن نفي الخيرية عمن لا ينفعهم، كما تقسم الكناية أيضا باعتبار الوسائط (اللوازم) والسياق إلى: تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء"[614].

يستشف من هذه الشواهد البيانية أن الكناية من ألطف الأساليب البلاغية وأدقها، وهي أبلغ

من الحقيقة والتصريح، لأن الانتقال فيها يكون من الملزوم إلى اللازم، فهو كالدعوى ببينة، فكأنك تقول في زيد كثير الرماد زيد كريم، لأنه كثير الرماد، وكثرته تستلزم كذا إلخ، وبالكناية يزداد ثبات المعنى، ويكون أبلغ وآكد، إذ ليست المزية في قولهم (جم الرماد) أنه دال على قِرى أكثر، بل أنك أثبتَّ له قرى كثيرا من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجابا هو أشد[615].

---

(613) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، 66.

(614) الهاشمي، جواهر البلاغة، 271 - 274.

(615) دلائل الإعجاز، 71.

إن الآيتين السابقتين اللتين عرضتا لإضافة الوجه إلى الله جلّ ثناؤه تصلحان دليلا قاطعا على اضطرار العلماء سلفا وخلفا إلى صرف الكلام عن دلالته الظاهرية إلى معنى مجازي متفق مع أصول الإعتقاد المجمع عليها من المسلمين جميعهم، فقد جرت عادة القرآن الكريم على تقريب المعاني العظمى المتعلقة بذات الله سبحانه وبأفعاله التي لا تدرك بالعقول البشرية، بضرب المثل ونصب الشبيه القائم في عالم الشهادة، من غير أن يلزم من ذلك وصف الله بصفات المخلوقين.

وتحسبا لما قد يترتب من إلزامات فاسدة، وجّه جمهور العلماء من مفسرين ومتكلمين الوجه في الآيتين على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته الجزئية، والمراد: ذات الله تعالى[616]، حيث ذُكر لفظ الجزء وأُريد منه الكل إذ العلاقة الجزئية تعني كون المذكور ضمن شيء آخر هو المعنى المقصود[617].

وما يؤكّد هذا التأويل ويدعمه أن العرب جرى على عادتهم التعبير بالوجه عن الذات، لأن الوجه عندهم هو: الشيء نفسه[618]، فهم يقولون: فعلت لوجهك، أي: لك، كما يقولون: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، أي:ذاته[619]. قال الزمخشري:" سمعت في المسجد الحرام سائلا يقول: من يدلّني على وجه عربي كريم يحملني على نُعيلة"[620]. وقد عبّر بالوجه عن الذات جريا على عادة العرب في التعبير بالأشرف على الجملة[621].

هذا وقد اختار ابن تيمية الذي شهر عنه إنكاره للمجاز بالكلية توجيها بلاغيا آخر فيما يبدو لي، ورجّحه على غيره من التأويلات، فيرى بأن الخطاب الإلهي كنّى بالوجه عن الأعمال الموجّهة إلى الله تعالى، فإن ذلك يبقى ثوابه وجزاؤه، ومعنى الآية: كل شيء هالك

---

(616) الماتريدي أبو منصور، تأويلات أهل السنة، 228. والدينوري ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 480. وأبو حيان، البحر المحيط، 579/1. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 197/20. والزمخشري، الكشاف، 423/3. ومتشابه القرآن، 637.

(617) الهاشمي، جواهر البلاغة، 242.

(618) الكفوي، الكليات، 947.

(619) متشابه القرآن، 637.

(620) الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، دط، 1979، 667.

(621) الجرمي إبراهيم، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 408.

إلا ما أريد به وجهه[622]، ومنه قوله تعالى:﴿ ❑◆•• ✍⬧➲⇳❷⬉⑩⬂
✎⬏⬃⬈♋⬉⬉⇳⑨⧫③ ⧫⬈⇦⬂♎⬆✏ ✁✂⬇ ⧫✱⬅♑⬅⚐ ❼⧫◆❿⬇
✎✉⬄✉✂✂⬆⧫❑⬅♐⬄⑨⬆⬊⬅✆✂✁⧫❑ ⬆⬅✂⬄➔⬀⬅⬃♍⬇♍
⬅③❷⬅⧫③⑨⬅❑⬅⬄⧫ ⧫❑⬅⇳⬆♑⬅⬄⬅➓ ﴾[623]. وقريب من تأويل ابن تيمية ما
ذهب إليه الرازي من أن معنى قوله: (كل شيء هالك إلا جهه)، أي: إلا ما حصل
برضاه[624].

وقد قال بهذا الرأي جمع من العلماء[625]، في حين أنشد الفراء لهذا المعنى شاهدا من
كلام العرب[626]:

أستغفر الله ذنبا لستُ مُحصيه ربُّ العباد إليه الوجهُ والعمَلُ

وثمّة طائفة أخرى اكتفت باعتبار الوجه من الصفات التي يجب الإيمان بها، مع التنزيه
التام للخالق سبحانه عن مماثلة صفات المخلوقين[627].

وما أُرجّحه بخصوص اضطرار ابن تيمية إلى متابعة مجموع الأمة سلفا وخلفا في إعمال
المجاز في بعض النصوص الشرعية، كهاتين الآيتين المبحوثتين هنا، هو موافقة هذا التوجيه
الثاني لمذهبه القاضي بترتيب الثواب والجزاء على أعمال العباد الخالصة لوجه الله الكريم جل
جلاله، وما إخلاصهم فيها له إلا بتوفيقه تعالى ورحمة منه مثلما سبق.

ولعل من نافلة القول أن أشير إلى أن ابن حزم ممن اعتبر المجاز كثيرا في تفسير النصوص
المشكل
ظاهرها، إذ يرى أن اليد في قوله تعالى:﴿③⧫⑨⬅ ✁✂✏★⧫❑⬀⬄⧫
🕮❑③⬃⑨⬅⑨⬄⬅⬇⬈ ﴾[628]، والعين بالإفراد والجمع كما في قوله تعالى:﴿

---

(622) فتاوى ابن تيمية، 427/2.

(623) سورة الأنعام، 52.

(624) الرازي، عجائب القرآن، 104. أبو حيان، البحر المحيط، 579/1.

(625) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 261/6. والمحرر الجيز، 1453. والدر المصون، 701/8. وتأويلات أهل السنة، 288. وأمالي المرتضى، 592/1. وزاد المسير، 1075.

(626) المحرر الوجيز،1453. وتفسير القرآن العظيم، 1428.

(627) الشنقيطي، أضواء البيان، 304/6.

(628) سورة الفتح،10.

﴿❏◆❏⧉⌘⚙⬅⬄✡❏⬈⊡⬉◆✍■❼🗐⬉◆❶⬂♉⚉⚇✖﴾[629]، وقوله: ﴿
❏◆✂☞⌖⇧☞⚉❸⇗⚉⧉⊂←▤⇖☞⇗ ❻◆☞■⚉⌨⊡ ▫⬩⌧⚉✡❋⌨⊡
☞⚉⁂❏⬉⇧⓾⬉♈⧉✡❏☞﴾ [630]، وأمثالها كلّها المراد بها الله عز وجل لا شيء غيره[631]، وهذا يتوافق تماما مع توجيه الجمهور للفظ الوجه المضاف إلى الله تعالى في الآيتين.

وعلى كل، فما دام كلا الرأيين لهما ما يؤكدهما ويقّويهما من كلام اللغة وسننها، ولا يعارضان نصّا شرعيا معتبرا، فلا مناص من الأخذ بهما معا، أو اختيار أحدهما واعتباره تأويلا ظنيا للآيتين، فإن مؤّدى القول الأول أن كل الذوات فانية وهالكة إلا ذاته تعالى، ومؤّدى القول الثاني أن كل الأعمال باطلة إلا ما أريد بها وجه الله عّز وجّل[632].

وصفوة القول في ختام هذا المطلب أن العلماء قاطبة يجدون ظالتهم في العديد من الألوان البلاغية أثناء تأويلهم النصوص الشرعية المشكلة، وجُلّ تلك التوجيهات البيانية تأتي في خدمة مقصد واحد عام، هو النّأي بالنصوص المشتبهة ظواهرها عن شُبه التجسيم والتشبيه. وهذا دونما إغفال لما تؤّديه مختلف الأنواع البلاغية من المعنى المقصود بإيجاز، وتصويره خير تصوير.

المبحث الثاني

الجنة والنار: بقاؤهما وفناؤهما والخلود فيهما

---

(629) سورة طه،39.

(630) سورة الطور، 48.

(631) الفصل في الملل و الأهواء والنحل، 2/ 348 . 349.

(632) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 261/6.

المطلب الأول: دلالة مصطلح (الإرجاء)

قوله تعالى: ﴿ ❒◆➚◆✂⌘⌧❷⇖❒♍☙⇖❷⬀♉⌧❑⬀♌♦ ❁☹☟⬀❺⌀✂✍★☽⚭✌❑✍ ⓷⇖➔⌧⓿ℯℯ☞▯⬊⅋⬋☠⬀ ❒◆☽⚭✌❑✍ ⓷♦☝⬅❑⛬⬌ ⇖♦▪■❸⬀⅋⌀☠⬀▯ ❒◆✂✍✍✦ ⬊♦▪⚭⑩⚐⬋ ❍⌧▯⬁⑩⚐⌀ ﴾[633].

يتم التطرق إلى مصطلح الإرجاء و ما يتعلق به في بطون كتب الكلام غالبا في موردين؛ في مورد التصنيف للفرق الإسلامية، كما هو بيّن عند الشهرستاني والبغدادي وغيرهما[634]، وكذا في مورد بيان مفهوم الإيمان وما يتفرع عنه من قضايا أخرى، نحو ما فعل ابن منده لما وضع ترجمة خاصة بذكر اختلاف أقاويل الناس في الإيمان ما هو؟[635]، وابن تيمية في مواطن متفرقة من كتابه الإيمان، وغيرهما كثير، ولأهميته تناوله أحد المعاصرين في دراسة مستقلة مركزة[636].

لا شك أن هذا المصطلح ذو صلة بالمسألة المبحوثة في هذا المحل لـِما له من ارتباط ببحث الإيمان، و لبيان أثره فيها يتطلب الأمر الرجوع إلى الدلالة المعجمية أولا، وصولا إلى المدلول الاصطلاحي له في عرف المتكلمين، ثم الخلوص إلى كيفية توجيه هذه الدلالة لمسألة الحكم على صاحب الكبيرة.

المعنى المعجمي للإرجاء:

" الراء و الجيم و الحرف المعتل (رجى) أصلان متباينان، يدل أحدهما على الأمل، والآخر على ناحية الشيء: فالأول: الرجاء بالمد، و هو الأمل، يراده الطمع فيما يمكن حصوله، يقال: رجوتُ الأمر أرجوهجاءً ، ثم يتسع في ذلك، فيأتي بمعنى الخوف، كما في قوله تعالى: ﴿✌❑✍ ⚭♦▯➚⌨⬀ ◆◆ ✍♦❷⬀♉⇖❑♌♦ ✎✶

---

(633) سورة التوبة، 106

(634) الملل و النحل، 162.161/1. والبغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، 187.

(635) محمد ابن إسحق ابن منده، كتاب الإيمان، تحقيق علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985.1406، 331/1

(636) سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، إشراف محمد قطب، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1405-.1406.

❒◆♎⬧➔⧫✡❻⬧✂﴾[637]، أي: لا تخافون له عظمة، كما يقال للفرس إذا دنا نتاجها: قد أرجت، ويستعمل في النفي والإيجاب، قال تعالى:﴿ ❒◆✍⬧❷⬀ᴕ⬉❑♌♦ ☝♊♋♊⌘ ✂⬧⬧✎★ ☝♦⬧⬧ ⧫⧫ ③♦❷⬀ᴕ⬉❑♍☜﴾[638].

والآخر: الرجا بالقصر؛ الناحية من البئر، أي جانبه، كقول القائل:

كم من حقير في رجـــا بئر لمنقطع الرجا"[639].

" وأما المهموز فيدلّ على التأخير، يقال:أرجأتُ الأمر أرجيتُه، و ترك الهمز لغة، أي: أخّرته، قال تعالى: ﴿ و ءاخرون مرجون لأمر الله ﴾ ، أي مؤخَّرون لأمر الله حتى ينزل الله فيهم ما يريد، ومنه سمّيت المرجئة "[640].

فللإرجاء في لغة العرب معنيان: أحدهما بمعنى التأخير، كما في قوله تعالى:﴿ 🕮❒❻⬀ᴕ⬀⬂❍⬃ ❒◆🕮❒❁⬧♎■🡐 ﴾[641] أي: أمهله و أخّره. والثاني: إعطاء الرجاء.

وقبل الانتقال إلى مفهوم الإرجاء اصطلاحا أود الإلماح إلى أمرين هما غاية في الأهمية:

- أن لفظ الإرجاء هكذا بهذا الوزن (إفعال) لم يقع في نص شرعي، ولكن وردت صيغ أخرى مشتقة من مادته، نحو قوله تعالى:﴿ ✍➔❷⬀♏⬀ᴕ⬀ ☝♦♊ ⬂■⌖♦⬧✎⬈🡓 ☝♊❅⬃♋⬂♊● ﴾[642]، وقوله:﴿ 🕮❒❻⬀ᴕ⬀⬂❍⬃ ❒◆🕮❒❁⬧♎■🡐 ﴾، وأيضا قوله: ﴿ ❒◆⬈◆✂⌘⬔❷⬉❒♍☝ ☝⬉❷⬀ᴕ⬔❑⬀♌♦ ❁☹⬀❺⬀ ✂⬧✎★﴾، وعُلّت هذه الأخيرة المنفذ لكثير من المتكلمين والمفسرين للاحتجاج بها على مذهبهم في حكم مرتكب الكبيرة، كما ورد اسم الفاعل (المرجئة) المشتق منه في

---

(637) سورة نوح، 13

(638) سورة النساء، 104

(639) الكفوي، الكليات، 468 ، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 494/2

(640) المصدر نفسه، 495/2 ، ولسان العرب، 83/1-84.

(641) سورةالشعراء، 36

(642) سورة الأحزاب، 51

أحاديث نبوية هي لدى عدد من النّقاد ضعيفة أو موضوعة[643]، منها مثلا: حديث: «القدرية والمرجئة

مجوس هذه الأمة"[644]، وحديث: "صنفان من أمتي ليس لهما من الإسلام نصيب المرجئة والقدرية"[645].

- بدا بالاستقراء أن ثمّة التباسا نوعا ما في التسّمي بالإرجاء و إطلاقه من قبل البعض على البعض الآخر، بالرغم من إطباق أهل اللسان على أنه التأخير، وشواهد ذلك كثيرة، فعلى سبيل المثال :

أ- إذا كانت المرجئة وليدةَ نوع من البحث العلمي اتجاهُها نحو معاكسة الخوارج والمعتزلة في المعتقد، فإننا نجد الشهرستاني[646] يصنّفها ضمن الأصناف الأربعة للمرجئة.

ب- عبارة ابن حزم التي نصّها: " وفي بسط ما أجملناه مما نقدنا به قول المرجئة "، يقصد بالمرجئة الجهمية والكرامية والأشعرية ومن ذهب مذهب أبي حنيفة من أصحابه في الإيمان، فقد ألحق أبا الحسن الأشعري وأبا حنيفة و أصحابهما بالجهمية والكرامية وهما فرقتان من المرجئة الخالصة[647].

ت- و الأشعري نفسُه عدّ الحنفية الفرقة التاسعة ضمن اثنتي عشرة فرقة كلهم مرجئة، وكذلك

فعل الوعيديةُ و بعضُ المحدّثين في حقّ أبي حنيفة[648].

---

(643) الألباني محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وأثرها السيء في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412-1992، 115/2، و167/12. وابن حزم، الفصل، 138/3.

(644) السجستاني سليمان بن الأشعث أبو داود، تحقيق محمد محيي الدين، دار الفكر،سنن أبي داود، باب في القدر، 634/2، رقم: 4691. ومسند أحمد، 86/2، 125/2، رقم: 6077.

(645) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، دط، 1998، 22/4، رقم: 2149.

(646) الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دط، 1404، 138/1-139.

(647)الفصل، 234/3،227

(648) مقالات الإسلاميين، 219/1-220.

ث - كما نجد ابن عساكر ينسب التسّمي به إلى الحسن بن محمد بن الحنفية[649] وجماعته، لما أخذ يرّد على الخوارج في مسألة الإيمان، واعتبره هو وأخاه أبا هاشم عبد الله أّول من قام بالاعتزال[650].

هذه بعض النماذج يتجلى فيها كيف يترامون بعضهم بعضا بهذا الاسم، ويبدو لي أن ذلك يعود إما إلى النفور الشديد الذي تولّد لديهم نتيجة ذكر الإرجاء في مقام الذّم والمؤاخذة، مثل ما هو معروض في الأحاديث السابقة، وإما إلى اختلافٍ في المعنى الذي سُّمي به من سُّمي مرجئا، والحال هذه يصير هذا الاسم مصطلحا بالغ التعقيد في البيئة الكلامية.

المدلول الاصطلاحي للإرجاء:

لقد مّر معنا أن للإرجاء معنيين لغويين؛ التأخير وإعطاء الرجاء، وهنا نفحص الرؤية الكلامية له لتستبين العلاقةُ بين هذه المعاني اللغوية واصطلاحات المتكلمين للفظ الإرجاء، وإليك بعض مدلولاته على سبيل التمثيل لا الحصر:

- الإرجاء: هو تأخير العمل عن النية و العقد، معناه. على رأي فرقة من المرجئة. أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله و بجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما، والعمل بالجوارح ليس بإيمان[651].

- الإرجاء: هو تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى بحكم ما في الدنيا من كونه مرأهل الجنّة أو من أهل النّار، وعلى هذا التفسير تكون المرجئة فرقة مقابلة للوعيدية.

---

(649) كنيته أبو محمد، كان المقدم على إخوته، وكان عالما فقيها عارفا بالاختلاف والفقه، قال أيوب السختياني وغيره: كان أول من تكلم في الارجاء، وكتب في ذلك رسالة ثم ندم عليها. توفي سنة 95هـ وقيل: توفي في أيام عمر بن عبد العزيز.

انظر: اسماعيل أبو الفداء بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408 - 1988، 161/9. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، 121/1.

(650) ابن عساكر أبو القاسم علي ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1441-1991، 10.

(651) مقالات الإسلاميين، 214/1. والملل والنحل، 1/ 138.

أو هو تأخير علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة، وعلى هذا تكون المرجئة فرقة مقابلة للشيعة(652).

- الإرجاء: هو إعطاء المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله تعالى، وهذا مقتضى قولهم: (لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة)(653).(654)

- الإرجاء:" هو الجبر، أن تُرجأ الأفعال إلى الله تعالى، لا يجعل للعبد فيه فعلا وتدبير شيء من ذلك، وهو مذموم"(655).

- الإرجاء:" هو الوقف في الجواب والإمهال للنظر، ثم لا يقطعون لأنفسهم القول بالإيمان، بل يستثنون، والثنيا إرجاء"(656).

يتبين لنا من هذه التعريفات تعّدد الدلالة الاصطلاحية للإرجاء، وليس يغيب معنى التأخير منها، تصريحا به أو تلميحا، غير أن الأمر المؤخَّر لا يختص بشيء واحد، بل يقع على أكثر من أمر؛ فمرة العمل، ومرة صاحب الكبيرة، و مرة أخرى علّي، وأحيانا يتعلق بالجبر، ويقاس عليه في المقابل إرجاء القدرية كونها " تحقق قدر أفعال الخلق للخلق، لا تجعل لله فيها مشيئة ولا تدبيرا"(657)، وأحيانا أخرى نجده يتعلق بقضية الاستثناء في الإيمان، وهلّم جّرا. كما نلمح المعنى اللغوي الآخر الذي هو إعطاء الرجاء كما يظهر في ثواب الله تعالى.

ولكن هذا لا يعني أنه ليس ثمة مفهوما اصطلاحيا يخرج مخرج الغالب من بين هذه المفاهيم المتباينة، فالشائع المتداول لدى المتكلمين هو إطلاقه على معنى تأخير العمل عن مسمى الإيمان، وكذا إعطاء الرجاء للمؤمن العاصي في ثواب الله تعالى، بناء على أنه لا يضر

---

(652) المصدر نفسه، 138/1. والماتريدي أبو منصور، كتاب التوحيد، 482.

(653) شبهتهم هذه تُستوضح مما كان قد وقع لقدامة بن مظعون لما شرب الخمر هو و طائفة بعد تحريمها، و تأّولوا قوله تعالى:« ليس على الذين آمنوا و عملوا الّصلحت جناح فيما طعموا إذا ما اتّقوا و آمنوا وعملوا الّصلحت »[المائدة، 93]، فاتفق الصحابة على قتلهم إن لم يتوبوا من ذلك، و ذلك أن هذه الآية نزلت بسبب أن الله لما حّرم الخمر، و كان تحريمها بعد وقعة أحد، قال بعض الصحابة: فكيف بأصحابنا الذين ماتوا و هم يشربون الخمر؟، فأنزل الله تعالى هذه الآية. انظر: شرح العقيدة الطحاوية، 310-311.

(654) الملل والنحل، 138/1.

(655) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 100/1

(656) الماتريدي، كتاب التوحيد، 483

(657) المصدر نفسه، 482-483.

مع الإيمان ذنب، و بكليهما يصحّ تسمّي المرجئة كما يرى الشهرستاني[658]، قال الكفوي:" المرجئة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعُذّب أصلا، وإنما العذاب للكفار"[659].

والآن نسلّط الضوء على صلة هذين المفهومين بمسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، وهذا بدوره يستلزم إحالة النظر إلى طبيعة العلاقة بين الإيمان والعمل، أقصد محاولة فهم مرتبة العمل من حقيقة الإيمان، هل هو داخل في مسماه أم خارج عنه؟، ذلك لأن الكبائر أعمال عصيان، ولأنلا يُتصور دخول الجنة بلا إيمان .

للعلماء في هذا أقوال متضاربة وآراء نسبية محتَملة, كل رأي له شواهده ودلائله وإن تباينت قوة
وضعفا، كثرة وقلة، بحسب اعتقاد كل صاحب مذهب وغلبة ظنّه .

- فالمرجئة وهم طوائف ، يضعون الأعمال من ميزان اعتبار الإيمان, فهي ليست منه أصلاً ، بمعنى أنهم يرون أن لا حاجة إلى العمل, ومدار النجاة التصديق فقط ، سواء بالقلب دون اللسان, أو باللسان دون القلب،أو بهما معا، كما هو مذهب جمهور أهل الإرجاء، فالأعمال عندهم لا يتناولها الإيمان إلا على سبيل المجاز ما دامت دلالة لفظه حقيقة في مجرد التصديق، وليس ثمة ما يهدم الإيمان إلا ما يضّاده وهو الكفر والشرك، وهذا نستشفه من شبهتهم التي تقضي بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، ولذلك ذهبوا إلىتحتّم العفو عن كل مؤمن عاص,
وأنه لا يُعذّب ولا يدخل النارإلا الكفّار فقط[660]. قال شاعرهم:

مُت مسلما ومن الذنوب فلا تخف   حاشا المهيمن أن يرى تنكيدا
لو رام أن يصليك نار جهنمّ   ما كان ألهم قلبك التوحيدا "[661].

وقد ردّ ابن تيمية عليهم أن لفظ الإيمان حيث أطلق في نصوص الكتاب والسنة دخولُ الأعمال فيه, وهو الحقيقة، باعتبار أن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة

---

(658) الملل والنحل، 138/1.

(659) الكليات، 1405.

(660) ابن منده ، كتاب الإيمان ، 331/1. والسنوسي أبو عبده محمد بن يوسف، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، 430.

(661) البيجوري, تحفة المريد على جوهرة التوحيد، 237

خلافا للمجاز، وإنما يُدّعى خروجها -الأعمال- منه عند التقييد لا الإطلاق، فلو كان الإيمان باقيا على الأصل لكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيّده "[662].

إذن فالمرجئة أخّروا العمل مطلقا عن مسّمى الإيمان، فهو خارج عنه، ولا تضّر الذّنوب صغيرة أو كبيرة مادام مرتكبها على الإسلام، أي على الإيمان.

- أما الخوارج والمعتزلة ومن تابعهم من الإباضية والزيدية فإنهم يرون الإيمان مركبا من ثلاثة أركان: قول واعتقاد وعمل، تنتفي ماهيته بانتفاء جزئه، فباعتبارهم الأعمال الصالحة ركنا أصليا وجزءا من الإيمان لا يتجزأ، فإن إخلال المكلّف بها يصيّره خارجا عن الإيمان، لأن ذلك يوجب زوال اسمه عنه بالكلية[663]. ثم اختلف هؤلاء في بعض الوجوه:

- أحدها: أن المعتزلة والزيدية يقّسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر، وارتكابُ الكبيرة عندهم فسق، والفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ لا هو بمؤمن لتركه العمل، ولا بكافر لوجود التصديق، أما الخوارج فلا واسطة عندهم بين الإيمان والكفر، والذنوب كبائر كلها، لذلك قالوا بتكفير مرتكبيها، و أما الإباضية فيفرّقون بين كفر نعمة وكفر جحود، ويطلق الأول على فعل الكبيرة، وأصحابها عندهم موّحدون وليسوا بمؤمنين[664].

- ومنها: أن الطاعات عند الخوارج جزء، فرضا كانت أو نفلا، أما المعتزلة فهي عندهم شرط لصحة الإيمان، مع اختلاف طفيف بينهم؛ إذ الشرط عند العلاّف و القاضي أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل، ووافقهما الإباضية في هذا المعنى الشامل للعمل، قال أبو يعقوب الوارجلاني:"فلو نُسخت الفرائض كلّها عن الخلائق إلا التوحيد، لكانت مع ذلك

---

(662) مجموع الفتاوى، 7/116-117.

(663) تنزيه القرآن عن المطاعن، 158. وشرح العقيدة الطحاوية، 317-318. وابن الهمام، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423-2002، 275. والسالمي عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تعليق أحمد الخليلي، سلطنة عمان، ط2، 1389-1978، 330. وابن إدريسو مصطفى، الفكر العقدي عند الإباضية، جمعية التراث، القرارة، غرداية، دط، 1424-2003، 395.

(664) السالمي، المشارق، 400. وينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، 466-469. ومقالات الإسلاميين، 189/1. والبيجوري، شرح الجوهرة، 228. والمسامرة، 275.

النوافل من الإيمان، لا يخرجها إلى أن يكون الإيمان قولا بلا عمل"[665]، وهو عند الجبّائي وأبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة أداء الطاعات الفرائض دون النوافل[666].

فهؤلاء اختلفوا في تسمية صاحب الكبيرة، وخلافهم لفظي فقط، ولكنهم كلّهم حكموا بإخراجه من الإيمان لأن إيمانه يُحبط كله بالكبيرة، ولا يبقى معه شيء منه، وأوجبوا له الخلود في النار، فصاروا بهذا والمرجئة على طرفي نقيض، ذلك أن المرجئة هّونوا من أمر الأعمال، وهم شدّدوا فيها إلى درجة أن رفعوها إلى رتبة الاعتقاد، بل إن امتثال الطاعات فرضها ونفلها واجتناب المناهي هي الدّين الذي هو الإسلام. وقد كان من بين ما احتجوا به ما يلي[667]:

-أن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات هو الإيمان؛ أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة: ﴿☎✂❑➔✍✍⧫⬉③◆❑ ■❑▤❑■◘Ο◷⊖☜✂ ☎✂❑←☺⓿✐◑⬉③◆❑ ←♊③⚯⑩ ⍓⌨⚯⊖◷⧫❶◆❑ ▤ ■❑▤❑☒✍❑❽⊖☜✂ ✂☜⊖◷⧫◑⚐⊖❏⍓☺✎♒⑩⧫◑⚐⊖☜✂﴾[668]، إذ لا يخفى أن لفظة (ذلك) إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات، على معنى: ذلك الذيأُمرتم به دين الملة القيّمة، وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿◑⚯♌⚯ ❑ ✂☜✏☜♏⚯⇦▫⚯⬉⚯✡⑨⍓ ✂☜✏★ ✂☜“☼⚫♐⇔■◘⚐❶﴾[669]، وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قُبل من مبتغيه، لقوله تعالى: ﴿❶⧫◷⊖⚯⌨⍓ ☼⧫♦✌✍◘➔❑■← ⬉◆◘■⓿⚐①⚐⚯✌ ⌘♊✂☜⍓☞③◆◷☼⚯ ❑◆✂☜✏⚐♏⚯✍⚐❷▩ ✂☜⊖⚐⧫⍓▤⬃⓿⚐✐﴾[670]، ولكان أيضا لا يصح استثناء المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿▫⧫⬚❑⌘✍❷⧫♉⇧✡❑☜ ✌♦♊ ✍☒⚐♌⧫ ▫⚯❸✐❑☜ ✌⚯♊⌘

(665)الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تحقيق سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403-1983، 123/3.

(666) شرح الأصول الخمسة، 707. والمسامرة، 275. وشرح الطحاوية، 309.

(667) شرح الأصول الخمسة، 706. والمرتضى أحمد بن يحيى، القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985، 132. والمواقف بشرح الجرجاني، 530/3-531.

(668) سورة البينة، 5.

(669) سورة آل عمران، 19.

(670) سورة آل عمران، 58.

[illegible] .[671]

- قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[672]، و المراد: صلواتهم إلى بيت المقدس التي تعتبر فرضا مأمورا به، وذلك حين تحّول المسلمون إلى استقبال الكعبة وتركوا استقبال بيت المقدس.

- حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: « لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن »[673]، على أن هذه الأفعال تسلب من المؤمن إيمانه.

وقد أجيب من قبل مخالفيهم على هذه الوجوه وغيرها بما يلي [674]:

- أن لفظة (ذلك) في تلك الآية إشارة إلى الإخلاص الذي يدل عليه لفظ (المخلصين)، لا إلى المذكورات، لأنه واحد مذكر فلا يصلح أن يكون إشارة إلى الكثير و المؤنث، فإن أكثر المذكورات مؤنث.

وأما كون الإيمان غير الإسلام لو كان غير الإسلام لما كان مقبولًا، فغيرُ مسلّم به، لأنه يكون كذلك لو كان الإيمان ديناً، لكن ليس كذلك لأن الدين إنما يقال لمجموع الأركان المعتبرة لا للتصديق.

- أن قضية الاستثناء في تلك الآية تدل على تصادق المسلم و المؤمن دون الإسلام والإيمان، فالضاحك مثلا يصدق على الباكي، ولا تصادق بين الضحك و البكاء،فضلاً عن الاتحاد.

- أن المراد بالإيمان في الآية تحويل القبلة السابقة التصديق بوجوب الصلوات التي توّجهوا بها إلى بيت المقدس، وما ترتب على ذلك التصديق، وهو تلك الصلوات، وإن سلّم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً.

---

(671) سورة الذاريت، 35-36

(672) سورة البقرة، 143.

(673) صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، 875/2، رقم: 2343. ومسلم بشرح النووي، الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، 251/1، رقم: 100.

(674) المواقف بشرح الجرجاني، 540-537/3. وشرح الطحاوية، 332. والقاسم الحنفي، حاشية على المسايرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423-2002، 279.

- أن الحديث الدّال على سلب الإيمان بفعل الزنا وما شابه وارد على سبيل المبالغة؛ على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه؛ ثم إن هذا الحديث الدال على الأعمال كترك الزنا وشرب الخمر، والانتهاب ونحو ذلك، معارَض بأحاديث أخرى دالة على أن مرتكب هذه الأفعال مؤمن ويدخل الجنة، حتى قال النبي عليه الصلاة والسلام لأبي ذّر لما بالغ في السؤال عنه: «وإن زنا وإن سرق،على رغم أنف أبي ذّر»[675].

يتجلّى بوضوح من هذه الّردود كيف أن أصحابها - وهم طائفة من الأشاعرة والماتريدية- يُفرغون وسعهم كي لا يتغير لفظ الإيمان عن معناه الأصلي الذي هو التصديق، وقد أبقوه عليه في الشرع، في اتجاه معاكس للخوارج والمعتزلة.

وإذا كانوا كذلك، فهل هذا يعني أنهم يتوافقون والمرجئة في تقدير قيمة العمل في الإيمان، وقد سبق لنا أن هذه الأخيرة أيضا على عكس الوعيدية تماما في ذلك؟.

إن المختار عند جمهور الأشاعرة ومحقّقي الماتريدية أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، بحيث يكفي الإجمال فيما عُلم إجمالا، كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل،ويُشترط التفصيل فيما يُلاحظ تفصيلا، كجبريل وميكائيل، والتوراة والإنجيل، وموسى وعيسى،..إلخ ، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، وإن كان التصديق بالقلب والإقرار باللسان هو مذهب البعض[676]، والأعمال الصالحة ليست جزءا من حقيقة الإيمان، غير أنها مطلوبة من العباد، خلافا للمرجئة فإنهم لا يعدّونها منه أصلا، وهذا هو الفارق بينهم.

وأما بقية أهل السنة من المحدّثين وسائر الفقهاء وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين، فإنهم وإن جعلوا الإيمان مؤلفا من الأركان الثلاثة: الاعتقاد بالجنان، والقول باللسان, والعمل بالجوارح، إلا أنهم يجعلون له أصلا وهو التصديق بالقلب واللسان، وفرعا وهو العمل, أي

---

(675) البخاري، المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، 875/2، رقم: 2343. ومسلم بشرح النووي، الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، 66/1، رقم: 283.

(676)القاري الملاّ علي، شرح الفقه الأكبر،تحقيق مروان الشعّار, دار النفائس, دمشق، سوريا، ط2، 1430ـ2009، 182ـ183. وشرح الطحاوية، 317. والمواقف بشرح الجرجاني, 533/3. والأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع, 75. والبغدادي، أصول الدين، 248ـ249.

أنهم يذهبون إلى أن الطاعات ركن من الإيمان الكامل (على وجه التكميل)، بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان،

وبهذا يقيمون حجة على من يجعل الطاعات جزءا وركنا أصليا[677]. ولذلك فإننا نجد أهل السنة قاطبة لا يكفرون أحدا بارتكابه الكبيرة، و لا يحكمون عليه بالخلود في النار، و إنما هو تحت المشيئة، إن شاء الله غفر له كبيرته, و إن شاء أخذه بها، و عاقبته دخول الجنة, لقوله تعالى : ﴿ ⌧🖰◆❸⇳⌑🡐④ ♌❑🕮 ⬉❷🙰⧯⬂⬄♦③ •• ⅄✍︎ 🙣🙢 ❑♌🙰➀ ⌶⌂☺🙰🙘 🙜①🙰🙘🕓•❶ 🙜♍❑🡐⑩ 🙣♦🖏⬉❷🙰⧯⬂⬄♦③♦❑ 🕒🙰❍🙰🖅 ④❑⌖♦🙣✍︎⬈⬇ ﴾[678], وللأحاديث الثابتة عن رسول الله- صلّى الله عليه وسلّم - في إخراج عصاة الموّحدين من النار[679].

ومن هنا يمكننا فهم منشأ إطلاق القول بالإرجاء على أبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري مثلا, ذلك أن الذين أطلقوا عليهما هذا اللفظ لم يريدوا به المعنى العرفي المصطلح عليه عند أهل الكلام كما سبق بيانه، وإنما أرادوا المعنى اللغوي وهو التأخير، فأما من بعض المحدِّثين فلأنهما كانا يخالفانهم في تحديد معنى الإيمان، فبينما يجعلون الإيمان مؤلفاً من ثلاثة أركانَ: التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، يجدانهما يقصرانه على الركن الأوّل وهو التصديق، فيسّونهما مرجئة، بمعنى أنهما يؤخّران العمل في المرتبة، وأنبّه إلى أن أبا الحسن الأشعري رجع عن القول بتصديق القلب فقط إلى مقالة أهل الحديث وفيها قولهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ثم قال بعد سردها:"وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[680].

وأما من الوعيدية فإن منشأ إطلاق الإرجاء على أبي حنيفة عندهم أنه كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين، فبينما يحكمون عليه بأنه يعاقب جزما بدخول النار وأنه يُخلّد فيها، يجدون أبا حنيفة لا يحكم عليه بشيء، بل يفّوض أمره إلى الله يحكم فيه بما يشاء في اليوم الآخر، فيسّونه مرجئا، على معنى أنه يؤّخر الحكم ولا يجزم به،وشتّان بين

---

(677) حاشية على المسايرة, 279.

(678) سورة النساء، 116.

(679) ابن منده, كتاب الإيمان، 331،339/1. وابن تيمية، كتاب الإيمان, 259. وشرح الطحاوية، 317.

(680) مقالات الإسلاميين 345/1، 350 ، الإبانة عن أصول الديانة, 10.

مذهبه وبين مذهب المرجئة الذين يُسمَّون بهذا الاسم عرفـــا ، إذ يحكمون ويجزمون بأنه لا عقاب على مرتكب الكبيرة لأنه لا يضر مع الإيمان ذنب[681].

وزيادة على هذا وذاك، فإن الظّن بأبي حنيفة الإرجاء بدعوى تأخير العمل عن الإيمان ليسمستقيما إذا عُرف منه المبالغة في العمل و الاجتهاد فيه، كما قد يكون ذاك الافتراء مقصودا به ترويج مذهبٍ بموافقة رجل مشهور كبير، نحو ترويج غسّان الكوفي لمذهبه[682].

وإليك الآن بعض الأدلة التي احتُجّ بها على تأخير الأعمال في الّرتبة، مع نقد كل وجه منها[683].

قولهم بأن الإيمان لم يُنقل إلى غير معناه اللغوي الذي هو التصديق, و أنه باق عليه, قال تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[684], و قد جعل الله محلَّه القلب بدليل قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[685], كما كان الكفر الذي هو التكذيب والجحود كذلك, وليس القلب محلا للعمل.

- قولهم بأن الله قد فّرق بين الإيمان والأعمال في كثير من آي القرآن، كتلك التي عُطفت فيها الأعمال على الإيمان, نحو قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[686], والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. و كذلك الأعمال شرط لصحة الإيمان, كما في قوله تعالى: ﴿ [illegible]

---

(681) الكليات، 269، ومقالات الإسلاميين، 1 /220.

(682) المواقف بشرح الجرجاني، 708/3.

(683) النسفي أبو المعين, التمهيد في أصول الدين, تحقيق عبد الحي قابيل, دار الثقافة, القاهرة, 1407، 99-101. والماتريدي, التوحيد, 479-471. والمسامرة, 278.

(684) سورة يوسف, 17.

(685) سورة النحل, 106.

(686) سورة التوبة، 18.

﴾ ﴿[687]، والشرط غير المشروط لا محالة.

- قولهم بأنه قد صحّ إيمانُ النبي ρ و إيمانُ أصحابه قبل شروع الأعمال من صلاة وزكاة وصوم وحجّ وغيرها، بمعنى أن الله خاطب المؤمنين بالإيمان قبل فرضها نحو قوله تعالى: ﴿ ﴾[688]، فدلّ ذلك على عدم دخول الأعمال في مسمّى الإيمان.

وأما نقد هذه الوجوه:

- فقد أجاب ابن تيمية عن الأول بأن اسم الإيمان و الإسلام من الألفاظ التي بيّن النبي ρ المراد بها "بيانا لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب، و نحو ذلك، فلهذا يجب الرجوع إلى مسمّيات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله، فإنه شاف كاف، بل معاني هذه الأسماء معلومة من حيث الجملة للخاصة والعامة"[689]، ولكن الجرجاني رأى عكس ذلك، قال :" فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيّرا عن وضع اللغة، لتبيّن للأمة نقله وتغييره بالتوقيف، كما تبيّن نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما، ولاشتهر اشتهار نظائره، بل كان هو بذلك أولى"[690].

- وأجاب أيضا عن الثاني بأن الإيمان يرد في النصوص مطلقا عن العمل، ومقرونا بالعمل، فأما إذا ورد مطلقا فإنه يكون مستلزما للعمل، نحو قوله تعالى: ﴿ ﴾[691] وقوله ρ:«لا يزني حين يزني وهو مؤمن»..وأما إذا

---

(687) سورة الأنبياء, 94

(688) سورة البقرة، 183.

(689)كتاب الإيمان، 224. وابن حزم، الفصل، 3/235-236.

(690) شرح المواقف،3/ 535.

(691) سورة الحجرات،15.

عطف العمل على الإيمان فإن العطف لا يقتضي المغايرة، بل هو من باب عطف الخاص على العام، أو الجزء على الكل، كما في قوله تعالى: ﴿ ﴾ (692)، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ ﴾ (693)، ونحوها من الآيات" (694).

- وأما الوجه الثالث فأجاب عنه بقوله: " إن قلتم: إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين، و لهذا قال تعالى: ﴿ ﴾ (695)، ولهذا لم يجئ ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان, كحديث وفد عبد القيس (696)... وإنما جاء ذكر الحج في حديث بن عمر وجبريل، وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبي ρ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان وإذا أفرد" (697).

وحاصل الكل أنه لا خلاف بين أهل السنة قاطبة أن المراد من العباد الإتيانُ بالقول والعمل، لأن الشّرع هو الذي حكم باعتبار العمل جزءا من الإيمان، ولولا ذلك الاعتبار الشرعي الخاص لبقي مصطلح الإيمان وفق مدلوله اللغوي فحسب-أي التصديق الذي لا يُحتمل سقوطه بحال-، فالمؤمن بأداء جميع الطاعات من معرفة وإقرار وعمل، واجتناب

---

(692) سورة البقرة، 238.

(693) سورة محمد، 2.

(694) مجموع الفتاوى، 163/7. وشرح الطحاوية، 378،381.

(695) سورة آل عمران، 97.

(696) وفيه أن النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ قال للوفد: " آمركم بالإيمان، و هل تدرون ما الإيمان؟، قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله، و إقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، وأن تعطوا الخمس من الغنائم ". البخاري، كتاب المغازي، باب: وفد عبد القيس، 1588/4، رقم: 4111. وابن منده، كتاب الإيمان، 1/ 305-309.

(697) مجموع الفتاوى، 197/7.

المناهي كلها صار اسما لمن يستحق المدح والتعظيم، يؤيّده مثل حديث: « الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، و الحياء شعبة من الإيمان»[698]"[699].

قال القاضي عياض: " التزام الطاعات وضّم هذه الشعب من جملة التصديق، و دلائل عليه، وأنها خلق أهل التصديق، فليست خارجة عن اسم الإيمان الشرعي ولا اللغوي"[700].

فأهل السنة نظروا إلى حقيقة الإيمان لغة مع أدلة من كلام الشارع، فإن الشارع ضّم إلى التصديق أوصافا وشرائط كما في الصلاة والصوم والحج ونحو ذلك، وبالتالي فإن " الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السنة اختلاف صوري، فإنّ كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزءا من الإيمان، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله، إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه، نزاع لفظي لا يترتب عليه فساد اعتقاد"[701].

مختصر العرض في هذا المقام أن أهل السنة لما لم يقطعوا بالعفو عن مرتكبي الكبائر لئلا تكون الذنوب في حكم المباحة، ولا بالعقوبة لأنه تعالى يجوز عليه أن يغفر ما عدا الكفر, لقوله تعالى: ﴿ ☒✋◆❸⇧¤🡐④ ♌❒🕮 ⬉❷♑▦⬂⬄⧫③ •• ⅄✏☙✂ ❑♌⧮◑ ♊⌺☺♑♑ ☛①♑♑🕓⬧❶ ☛♍❑🡐⑩ ☙⧫✌ ⬉❷♑▦⬂⬄⧫③◆❑ 🕐♑❍⧮✉ ⇧⑨⬧◑⬧▭ ★✏☙☙⧮✉ ⬁✋⧮❸⇧¤🡐④ ♊⧫✌◆❑ 🗐🡓🡕✏☙⧫⌖❑④ ⮚✽❑ ⮚✽❑✍ ⮚✽ ☹☒🕔■🖬✽⮚ ✉⧫➔♑⓿⑨⬦✂ ﴾[702], وعلى تقدير وقوع العقاب يُقطع لهم بعدم الخلود في النار، يكونون قد اتخذوا مذهبا وسطا بين مذهب المرجئة الذي يخاف منه تقوية جانب الأمان والاتّكال، وبين مذهب الوعيدية الذي يخاف منه تقوية جانب اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى و فضله، وأَنعِم بمذهب هو أعدل المذاهب وأقومها.

---

(698) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان و أفضلها وأدناها، 46/1، رقم:168.

(699) الطبري محمد بن جرير، التبصير في معالم الدين، تحقيق علي الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1996، 190. والجرمي إبراهيم، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 226.

(700) صحيح مسلم بشرح النووي، 220/1.

(701) شرح العقيدة الطحاوية، 318-319.

(702) سورة النساء, 116.

هذا ويحسن بي أن أختم بمواقف بعض العلماء التي اتّخذوها حيال النصوص التي تمّسكت بها المرجئة أو كادت تصّرح بمذهبهم، مثل حديث أنس ابن مالك-رضي الله عنه- أن رسول الله ρ قال لمعاذ بن جبل:« ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله إلا حّرمه الله على النار»[703]، وحديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ρ: « لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبّة خردل من إيمان»[704]. وفي الطرف المقابل لهذه الأحاديث أحاديثُ أخرى تشهد بظواهرها للخوارج و المعتزلة، كما في حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله ρ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذّرة من كبر»[705]، وحديث أبي أمامة رضي الله عنه أن رسول الله ρ قال: «من اقتطع حقّ امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار و حّرم عليه الجنة"[706].

هذه بضعة أحاديث أشكلت على كثير من الناس لتعارض ظواهرها، و لكي تتسق مع بقية النصوص الواردة في المسألة ذاتها، فينبغي أن لا تؤخذ على إطلاقها، إذ في الكتاب والسنة أدلّة متظافرة على أن طائفة من عصاة المؤمنين يُعذّبون، ثم يُخرجون من النار بالشّفاعة.

وبدافع الجمع بين النصوص ورفع التعارض من جهة، وتقرير القاعدة التي ذهب إليها أهل السنة في مسألة الحكم على من مات على كبيرة من غير توبة أنه تحت المشيئة الإلهية من جهة أخرى، أّول بعض الشّراح والنّقاد الأحاديثَ التي في خط المرجئة بما يلي[707]:

ظنّها البعض كسعيد بن المسيّب بأنها قبل ورود الأوامر و النواهي، إلا أن الحافظ ابن رجب استبعده، لأن كثيرا منها كان في المدينة بعد نزول الفرائض و الحدود، و بعضها كان في غزوة تبوك، في آخر حياة النبي ρ، هذا من نحو، ومن نحو ثان أن بعض رواة هذه الأحاديث هم من متأّخري الإسلام، مثل أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ أسلم عام خيبر سنة سبع بالاتفاق.

---

(703) مثله في اللفظ حديث عبادة, صحيح مسلم، الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، 45/1.

(704) المصدر نفسه، الإيمان، باب تحريم الكبر و بيانه،65/1، رقم: 276.

(705) صحيح مسلم، 65/1. رقم: 276.

(706) المصدر نفسه، الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة، 85/1, رقم: 370 .

(707) شرح العقيدة الطحاوية، 320. وصحيح مسلم بشرح النووي، 200/1-201.

- وحملها البعض كالبخاري مثلا على من قال كلمة التوحيد تائبا ثم مات على ذلك، و قد يدلّ على هذا المحمل أن رواة هذه الأحاديث كانوا يذكرونها عند الموت تبشيرا و استبشارا.

- و بعضهم أوّل تحريمه على النار بتحريم خلوده فيها، و ليس المراد تحريم دخوله فيها للتطّهر من معاصيه و آثامه، و هو قول كثير من المحققين كالقاضي عياض رحمه الله، كما قيل بأن المراد بها: نار المشركين و الكفّار.

- ذكر ابن الصّلاح في الظواهر الواردة بدخول الجنّة بمجرد الشّهادة تأويلا آخر، فقال: يجوز أن يكون ذلك اقتصارا من بعض الرواة نشأ من تقصيره في الحفظ والضّبط، لا من رسول الله ρ, بدلالة مجيئه تاما في رواية غيره، بمعنى أن هذه النصوص المطلقة كما يرى الحافظ ابن رجب جاءت مقيّدة في أحاديث أخرى، ففي بعضها (من قال لا إله إلا الله مخلصا)، وفي بعضها (متيقنا)، وفي بعضها (يصدّق قلبه لسانه)، وهذا كله إشارة إلى عمل القلب وتحقّقه بمعنى الشهادتين.

ظنّها بعضهم منسوخة، و المراد بالنّسخ على رأي ابن رجب البيان و الإيضاح، فإن السّلف

كانوايطلقون النّسخ على مثل ذلك كثيرا، و يكون مقصودهم أن آيات الفرائض والحدود بيّن بها توقّف دخول الجنّة والنّجاة من النّار على فعل الفرائض، واجتناب المحارم، فصارت تلك النصوص منسوخة، أي مبيّنة ومفسَّرة، ونصوص الفرائض والحدود ناسخة، أي مفسِّرة لمعنى تلك النصوص وموضِّحة لها.

- وقيل أن ذلك خرج مخرج الغالب، إذ الغالب أن الموحِّد يعمل بالطّاعة ويجتنب المعاصي.

المطلب الثاني: دلالة الاستثناء بإلا:

قوله تعالى: ⇔🏱➔♎🡐❸→⌑⬂♦⬩⑥ ♦🏲⬀❑♦③♦❒

♎⬩☝♎✏⬂♑♊♎⬆ ✂ 🙵💻⬂♑ ♦❸✿⌑⬃➔⍓☺🕔♦③ ✡🙵➔⑩⊗☝⬩♎

☎ ⬂▪☼💣🙶✂🙵 ⌘♊⊗♓👌🏱➔✍⬃❸⬩✡⬉▤♦✌⇔♌✂🙵 ⊗⑨⬩🔔

⌘♊⊗♓👌☠➔♎⬈♦✏🙵♦⑩⊗⬌⬃❑❑🕮♦✌🙵⬩🔔♦❒

⍓⬈♦☞⇧☺♦✌⇔♌✂🙵 🙵❑✡✸✉♦❻⬂▪☼💣🙶✂🙵

✏🙵❑✡⬂⇔■🗔♦✉♦❑ 🖫⮝⬃➔♦🖮⊗✉ 🙵♦☾→⊗⬃➔♦✉

[illegible] [708].

قوله تعالى: [illegible] [709].

تتضح أهمية دراسة الاستثناء من خلال أثر دلالاته في الكشف عن مرامي الكلام في كتاب الله العزيز، خصوصا فيما تعلّق باستنباط الأحكام الفقهية والعقدية في ضوء أنماطه المتعددة، ولذلك كثرت اهتمامات علماء الأمة به، فنجد انتشار مباحثه في كتب التفسير والأصول وغيرها، حيث تمّ التوقف عند تعريفه، ومعالجة أساليبه من منطلق دلالي بحسّ لغوي دقيق.

ومن الجلي أن الآيات القرآنية التي بين أيدينا كانت مثار بحث طويل من لدن المتكلمين والمفسرين، ينصب أساسا على تحديد المستثنى منه في الآية، فبناء على فهم مساق الاستثناء فيها يتحدّد حكم صاحب الكبيرة من المؤمنين في الآخرة، ويتحدّد أيضا حكم الجنة والنار من حيث بقائهما وفنائهما. وقبل التعرّض لهذه الأحكام العقدية تجدر الإشارة فقط إلى تعريف الاستثناء وأنواعه، لأن توضيح ذلك في الذهن يسهل للقارئ فهم الأثر الدلالي المتلمَّس في هذه النصوص القرآنية.

---

(708) سورة الأنعام، 128.

(709) سورة هود، 106-108.

يُعرَّف الاستثناء في اصطلاح النحاة بأنه:"الإخراج بإلاّ أو بإحدى أخواتها لما كان داخلا أو
منزلا منزلة الداخل"[710]، أو هو: إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه بإحدى أدوات الاستثناء، سواء كان نفيا أو إثباتا، والمراد من أسلوب الاستثناء صرف العامّعن بعض عمومه، وجعله قاصرا على بعض أفراده بالاستثناء[711].

وأما أنواعه؛ فإنه يقسم باعتبارات مختلفة إلى أقسام متنوعة: فإما من حيث نوع المستثنى منه الذي خرج من المستثنى، ويدخل فيه الاستثناء من الذوات، والأفراد، والأزمان، والأحوال، والعللوإما من حيث الطريقة السياقية التي تمّ بها الفصل بين الحكمين، وفيه نوعان هما: الاستثناء المتصل،
والاستثناء المنقطع[712].

ويسمى المتصل بالحقيقي، وذلك لعدم لجوء النحويين فيه إلى التأويل أو التقدير أو الحمل على المجاز في حال إخراج المستثنى مما دخل فيه المستثنى منه، بينما أصل المنقطع مالا تتصل فيه دلالة المستثنى بدلالة المستثنى منه[713].

اختلفت أقوال المفسرين والمتكلمين في بيان الصورة الحقيقية للتركيب النحوي في هذه الآيات الكريمات، فمنهم من يرى أنه وارد على ظاهره من الاستثناء، ومنهم من يجعله مشكلا معروفا إلى غيره، كل يصدر اجتهاده بداعٍ من المعنى الذي يستسيغه، خدمة لما ارتضاه من آراء عقدية، وفيما يلي أبرز الأوجه الإعرابية التأويلية لقوله تعالى (إلا ما شاء ربك):

1- أنه استثناء متصل من الضمير المستكن في (خالدين) العائد على (الذين شقوا) و(الذين سعدوا) ويكون: إما للمدة التي تكون بعد إخراج العصاة من النار بعد دخولهم فيها، لا

(710) الأشموني علي بن محمد، شرح الأشموني لألفية ابن مالك، تحقيق عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، 390/1.

(711) الباقلاني أبو بكر بن الطيب، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993، 126/3.والغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417-1997، 179/2. والرازي محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1400، 38/3.

(712) الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير، 628-630.

(713) المرجع نفسه، 630-633.

كـــــل الأشقياء، وإما لمن يخرج إيقاعا لـ(ما) بعد إلا على نوع من يعقل، أو على من يعقل عند من يجيز وقوعها عليه مطلقا، ويكون استثناء من (الذين شقوا) لا من (دامت) [(714)] .

قال ابن قتيبة:" وفيه وجه ثالث وهو أن يكون الاستثناء من الخلود مكث أهل الذنوب من المسلمين في النار حتى تلحقهم رحمة الله وشفاعة رسوله ρ، فيخرجوا منها إلى الجنة"[(715)].

2- أنه استثناء متصل من (الذين شقوا) وما حكم عليهم به من أنهم في النار، وهو استثناء من أهل التوحيد أيضا.

قال الطبري: " واختلف أهل العلم والتأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: هذا الاستثناء استثناء الله عز وجل في أهل التوحيد لأنه يخرجهم من النار إذا شاء بعد أن أدخلهم النار ... وقال آخرون: الاستثناء في هذه الآية في لا أهل التوحيد، إلا أنهم قالوا:" معنى قوله إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار، ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله: (وأما الذين شقوا ففي النار ... إلا ما شاء ربك) لا من الخلود" [(716)] وقال في آية أهل الجنة:" اختلف أهل التأويل في معنى ذلك...فأدخل الجنة "[(717)]

3- يرى البعض أنه استثناء من الخلود في العذاب أو النعيم على تأويل الخلود بمعنى البقاء على نوع واحد من ذلك، فهم ليسوا كذلك، بل إنهم يتنقلون من نوع غلى نوع آخر، بمعنى: أن قوله:(إلا ما شاء ربك) لم يخرج مخرج الاستثناء وإنما خرج على معنى الزيادة من العذاب لأهل النار، والزيادة من النعيم لأهل الجنة، مثل دوام السماوات والأرض مما هو أكثر من ذلك المقدار، والمراد بذلك الدوام وعدم الانقطاع، ذلك أن العذاب على درجات متفاوتة، فكأن المراد أنهم مخلدون في جنس العذاب إلا ما شاء ربك من زيادة تبلغ الغاية

---

(714) العكبري أبو البقاء عبد الله، إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، تحقيق إبراهيم عوض، المكتبة العلمية، لاهور، باكستان، 45/2. وروح المعاني 336/6. وجامع البيان، 484/15. وشرح الطحاوية، 404. والجامع لأحكام القرآن، 99/9.

(715) تأويل مشكل القرآن الكريم، 77.

(716) تفسيره 481/15-482.

(717) المصدر نفسه 482/15.

حتى تكاد لبلوغها الغاية ومباينتها لأنواع العذاب في الشدة تعد ليس من جنس العذاب، فالشيء إذا بلغ الغاية قد يعبّر عنه بضده عند العرب[718] .

ولهذا فإنهم ضمنوا (إلا) بمعنى (سوى) ليكون المعنى: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض سوى ما شاء ربك زائدا على ذلك.

قال الفراء:" والقول الآخر أن العرب إذا استثنت شيئا كبيرا مع ما هو أكبر منه كان معنى (إلا)
ومعنى (الواو) سواء، فمن ذلك قوله: (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض) سوى ما يشاء من زيادة الخلود، فيجعل (إلا) مكان (سوى) فيصلح، وكأنه قال: خالدين فيها مقدار ما كانت السماوات وكانت الأرض سوى ما زادهم من الخلود والأبد، ومثله في الكلام أن تقول: لي عليك ألف إلا الألفين اللذينْ من قبل فلان، أفلا ترى أنه في المعنى: لي عليك سوى الألفين. وهذا أحب الوجهين إلي، لأن الله لا عز وجل لا خلف لوعده، فقد وصل الاستثناء بقوله: (عطاء غير مجذوذ)، فاستدل على أن الاستثناء لهم بالخلود غير منقطع عنهم"[719].

ومثل (إلا) في هذا الموضع بمعنى (سوى) قولك في الكلام: لأسكنّن في هذه الدار حولا إلا ما شئت، تريد: سوى ماشئت أن أزيد على الحول[720].

4- وكما جّوزوا مجيء (إلا) بمعنى (سوى) ، جّوز البعض الآخر مجيئها بمعنى (واو) العطف، والتقدير: خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض وما شاء ربك من الزيادة على هذه المدة [721]، ولهم في وقوع (إلا) بمعنى (الواو) العاطفة شواهد من القرآن والشعر، من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ ⬀♗➚▤⬂⓿■◘♦⬊ ⬁☐✍☐✡◘♑♐♏ ♦♌❑➚▤♦③ ·⌧⍓◎♑♐♏ ⬀♗⬋✌⬃❁♑✌ ☎✁❑🡐☺■◘⬧🡐 ☜▫⇦♑♎⍝✏✍✁ ·⬧♒➊ ➘◻⊙⤤⬉❍ •

---

(718) أمالي المرتضى، 87/2، متشابه القرآن، 386، الكشاف، 65/2، مجمع البيان، 256/5، تيسير التفسير، 43/6. الزجاج، إعراب القرآن وبيانه، 224/3. والسالمي، مشارق أنوار العقول،154/2. الجامع لأحكام القرآن، 100/9.

(719) معاني القرآن، 28/2. و44/3.

(720) تأويل مشكل القرآن، 77.

(721) الفراء معاني القرآن، 287/2، أمالي المرتضى، 88/2، إعراب القرآن وبيانه، الزجاج، 433/4، مجمع البيان، 256/5، الجامع لأحكام القرآن، 101/9.

﴾[722]. والمعنى في هذه الآية: لئـلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا كذلك أي أن الذين ظلموا ليس لهم حجة هم أيضا ، بعطف (الذين) على (الناس)، وعد (إلا) حرف عطف[723].

ولا يخفى في هذه الآية تخريج معناها على وجه آخر غير العطف، وهو الاستثناء المنقطع أي: جعل (إلا) بمعنى (لكن)، فقد استشهد الأخفش المعتزلي برواية يونس قول الأعرابي: (ما أشتكي إلا خيرا) ردا على من قال له: كيف تجدك؟. وعليه فالمعنى في الآية يكون على الوقف على قوله: (حجة)، والاستئناف بقوله: (إلا الذين ظلموا منهم)، أي: لئلا يكون للناس عليكم لكن الذين
ظلموا منهم فإنهم يحتجون[724].

وحمل (إلا ما شاء ربك) على الاستثناء المنقطع، أي جعل (إلا) مكان (لكن) اختاره سيبويه ورجحه ابن جرير، وقال: إن الله تعالى لا خلف لوعده، وقد وصل الاستثناء بقوله: ﴿⬉◆➲⬧♦⬀☐ ⬈✍⬀ ⬊☒❷⬃❸◆ ✎☒♍⬂⓿⬈☐❶⌨﴾[725].

وأما من الشعر ، فقد استشهدوا بأبيات منه مثلا قول الشاعر:

وأرى لها دارا بأغدره السيـــ   دان لم يدرس لها رسم
إلاّ رمادا هامدا دفعت   عنه الرياَح خوالدُ سحم

أي: ورمادا. [726]

وقول عمرو بن معدي كرب:

وكل أخ مفارقه أخوه   لعمر أبيك إلا الفرقدان

أي: والفرقدان [727].

---

(722) سورة البقرة، 150.

(723) الأخفش، معاني القرآن، 162/1. والماتريدي، تأويلات أهل السنة 284. والجامع لأحكام القرآن، 169/2.

(724) معاني القرآن، 162/1

(725) شرح الطحاوية، 404.

(726) المصدر نفسه، 162/1، الصاجي، 139.

(727) الكتاب، سيبويه، 241/2، أمالي المرتضى، 88/2.

وقول الفرزدق:

ما بالمدينة دار غير واحدة   دار الخليفة إلا دار مروان

أي: دار الخليفة ودار مروان [728].

هذا وقد ضّعف النحاة البصريين رأي الكوفيين في أن تكون (إلا) بمعنى الواو، لما فيه من الإبطال للمعاني والمدلولات اللغوية، ذلك أن الاستثناء يقتضي إخراج الثاني من حكم الأول والجمع يقتضي إدخال الثاني في حكم الأول فلا يكون أحدهما بمعنى الآخر[729]، كما أن هذا القول يستلزم أن تكون (إلا) وما بعدها مستغنى عن ذكرهما[730].

والذي يبدو مما سقته آنفا من كلام الفراء قوله:" أن العرب إذا استثنت شيئا كبيرا مع مثله أو مع ما هو أكبر منه كان معنى (إلا) و(الواو) سواء " أن الكوفيين لم يجعلوا (إلا) بمعنى (الواو) بإطلاق، وإنما هي كذلك بحيث تكون بمعنى (سوى).

5- اعتبر البعض أن (ما) على بابها في (إلا ما شاء ربك)، وهو استثناء متصل باستثناء زمن إقامتهم في المحشر من جميع الأزمان مما يدل عيه قوله تعالى: (ما دامت السموٰت والأرض)، أي: إلا الزمان الذي شاءه الله فلا يخلدون فيها، وذلك قبل دخولهم الجنة والنار، فإنه لو لم يستثن الله تعالى في هذه الآية لظّن الظان أنهم يكونون في النار والجنة من لدن نزول الآية أو من بعد انقطاع التكليف.

قال الو احدي[731]:" وقال الزجاج وابن كيسان وابن قتيبة: الاستثناء يعود إلى مكثهم في الدنيا والبرزخ والوقوف في الحساب. كأنه قال: خالدين فيها إلا هذه المدة ثم يصيرون إلى النار أبدا"[732].

---

(728) الكتاب، 245/2. الجامع لأحكام القرآن، 169/2.

(729) ابن الأنباري أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار الفكر، دمشق، دط، دت، 269/1. وشرح الطحاوية، 404.

(730) الجامع لأحكام القرآن، 169/2، 101/9.

(731) هو علي ين أحمد بن محمد بن علي أبو الحسن الواحدي النيسابوري، لازم أبا إسحاق الثعلبي وأخذ العربية عن أبي الحسن القهندزي، وأخذ اللغة عن أبي الفضل أحمد بن محمد بن يوسف العروضي، وسمع ابن محمش و أبا بكر الحيري وجماعة،

وروى عنه أحمد بن عمر الأرغياني و عبد الجبار بن محمد الخواري وطائفة، صنف التفاسير الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز

6 - أن يكون هذا الاستثناء تأكيدا لخلودهم فيها، وتبعيدا لخروجهم منها، كما يقال: والله لأهجرنك إلا أن يشيب الغراب، ويبيض القار. ومعنى ذلك: أني أهجرك أبدا ، من حيث أنه علّــق
بشرط معلوم أنه لا يحصل[733].

7- أن يكون استثناء متصلا، وذلك باستثناء الخلود من دوام السماوات والأرض على أحد اعتبارين:

أ- أن المراد بالسماوات والأرض سماوات الدنيا وأرضها، فهي" دائمة من أول خلق العالم إلى يوم القيامة، وليس مع هذا الدوام خلود ولا دخول"، وعليه فاستثناء الخلود من دوام السماوات والأرض قبل الدخول.

ب- أن المراد بالسماوات والأرض سماوات الجنة وأرضها، وسماوات النار وأرضها، ويتجه الاستثناء على اعتقاد أنهما مخلوقتان الآن قبل يوم القيامة، " وعلى هذا وجد دوام سمائهما وأرضهما، وليس معه خلود البتة من مبدأ خلقهما إلى حين صدق الخلود، وهو زمن عظيم، حسن الاستثناء باعتباره استثناء صحيحا متصلا لا إشكال فيه"[734].

هذه الأقوال وإن بدت متباينة الإعراب، إلا أنها متقاربة ويمكن الجمع بينها كما رأى ابن القيم بأن يقال:" أخبر سبحانه عن خلودهم في الجنة كل وقت إلا وقت يشاء ألا يكونوا فيها، وذلك يتناول وقت كونهم في الدنيا، وفي البرزخ وفي موقف يوم القيامة، وعلى الصراط، وكون بعضهم في النار مدة..."[735].

وشرح الأسماء الحسنى، ونفي التحريف عن القرآن الشريف، مات سنة 468هـ. انظر: السيوطي، طبقات المفسرين، 66/1.

(732) الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 591/2. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 80/3. وأمالي المرتضى، 87/2. وتنزيه القرآن عن المطاعن، 184. والطبرسي، مجمع البيان، 256/5. وأبو حيان، البحر المحيط، 211/6. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 332/11. والسالمي، المشارق، 154/2. وشرح الطحاوية، 404.

(733) أمالي المرتضى، 89/2.

(734) القرافي شهاب الدين، الاستغناء في أحكام الاستثناء، تحقيق طه محسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1982، 331، 333.

(735) ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، 244.

ولكن لكل طائفة من طوائف المسلمين القول الذي يسعفها في تخريج المعنى المناسب لما تعتقده في المسألة المبحوثة هنا، فمثلا :

-يلاحظ في كلا الوجهين الأول والثاني أن المستثنى منه واحد وهو عصاة من أهل التوحيد، مع وجود فارق بسيط و هو أنه في الوجه الأول حصل لهم دخول ثم خروج، خلافا للوجه الثاني فلم يحصل لهم دخول البتة.

ويكون المعنى المقدر: " إن جميع الأشقياء خالدون في النار إلامن شاء الله أن لا يدخلهم فيها وهم عصاة الموحدين. وجميع أهل السعادة خالدون في الجنة إلا من شاء الله منهم أن يتعذب في النار إلى أمد قبل ذلك، وهم أصحاب الأوزار والمعاصي من المؤمنين، وهم المراد بالاستثناء الأول والثاني، لأنهم مفارقون الجنة أيام عذابهم، أي: أنه بفوات تلك المدة التي دخل المؤمنون فيها الجنة وخلدوا فيها، صدق على العصاة منهم وأصحاب الأعراف أنهم ما خلدوا في الجنة تخليد من دخلها بدءا بعد الفصل بين الناس يوم القيامة.
وهذا الاستثناء كاف في صحة الاستثناء لأن زوال الحكم عن الكل يكفيه زوا له عن البعض.[736]

إن هذا التوجيه النحوي المقرر هنا يتفق تماما وما ذهب إليه أهل السنة من أن العصاة المؤمنين لا يخلدون في النار لأنهم وإن شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بإيمانهم، بحيث يخرج الله من شاء منهم بمنه سبحانه ثم بشفاعة الشافعين، ويؤيده أن الاستثناء إن لم يرد بصيغة (إلا من شاء ربك) كما كان يقتضيه ظاهره، فإن صرف (ما) لإلى معنى (من) وجه ثابت في أفصح الكلام من القرآن الكريم وشواهد العرب. قال الفراء:" إن (ما) قد تكون في موضع (من). قال الله تعالى: ﴿ ❍🕭➔✍ ③♦🕓✵🕯❒⑨🙞🙰❑🙩 ✃🙩🙬🖎🖄⌛⊠🕓▦🙛❷⬉❑♍🙞 ⬩🖑 🕮❑⬉⇳⌛➔⑨➔ 🙩♦🖎 ✍⬩➔⬀🖮🙚➔⑨➔❑♌♦ ❑♦⬩🖑 🕮❑☼☞➔🏱⬄ ⬉♦🕓🖮🖏⑨➔❑♌♦🖎♦🙩✐ 🕮❑⬉⇳🖮➔⑨➔﴾[737]، وقال الله تعالى: ﴿⬩⌑🙩🙩☼▤🖎⬩➔❑✃☎ 🖎♦🙩 ⊂⬩🙩⚇⌘ 🖄⬩▤➚☠ 🖎⌘🙩🙩✡⌘⯑❍❁🙩✐➚🙛 🖎♦⯌⬀♉❑✇▤ ❑♦🏱➔▣■🕓❁⍓ ❑♦❻↓🖃♦🕓➚⍓﴾[738]. فهذا وجه، وبه جاء التفسير، ومثله

---

(736) كبرى اليقينيات الكونية، 362، والجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين، 338.
(737) سورة الكافرون، 1-3.
(738) سورة النساء، 3.

قوله تعالى: ﴿ ﴾ (739)"(740).

وقال ابن مالك:" و(ما) في الغالب لما يعقل، وأقررت بقولي في الغالب، من نحو قوله تعالى: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)، ومن قول العرب: سبحان ما سخركن لنا (741)"(742).

هذا وقد أشار البعض إلى أن مجيء الاستثناء بصيغة (إلا ما شاء ربك) إنما المراد من المستثنى منه العدد المجر و لا الأشخاص بأعيانهم حق يراعي فيهم العقل تماما مثل ما عبر الله تعالى عن النساء بـ (ما) في قوله: ﴿ ﴾ عندما كان الملاحظ فيهن العدد لا الشخص(743).

- وأما باقي التوجيهات الإعرابية فإن المعتزلة والإباضية يستندون إليها في نصرة آرائهم ومناقضة مذهب خصومهم، فعلى سبيل المثال:

نجد من المعتزلة الزمخشري يجنح إلى حمل الخلود على التنويع في العذاب بين حر جهنم وبرد زمهرير، عملا بالتوجيه الثالث فيما نصه:" فإن قلت مع معنى الاستثناء في قوله: (إلا ما شاء ربك) وقد ثبت دخول أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، ذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم، وإهانته إياهم، وكذلك أهل الجنة لهم سوى ما هو أكبر منها وأجل

---

(739) سورة ص، 75.

(740) معاني القرآن، 416/2.

(741) المبرد أبو العباس، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، دط، 1399، 295/2.

(742) ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد مختون، دار هجر، القاهرة، ط1، 1410، 217/1.

(743) كبرى اليقينيات الكونية، 362.

موقفا عندهم، وهو رضوان من الله أكبر، ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، فهو المراد بالاستثناء"[744].

كما يدعم إنكاره على من رأى أن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة بأن الاستثناء الثاني __ أي في آيتي هود __ ينادي على تكذيبهم، ويسجل بافترائهم[745].

ونجد الشريف المرتضى أيضا يفزع إلى مناقضة مذهب مخالفيه، وذلك حين جنح إلى التوجه السادس بقوله: " إن الله تعالى لا يشاء إلا تخليدهم على ما به ودل عليه[746].

أما القاضي عبد الجبار فيحمله على الاستثناء القبلي من مواقف المحاسبة قبل دخول النار وفق التوجيه الخامس، كما حمله أيضا على الاستبعاد[747].

وهذه التوجيهات تدل أيضا على ما عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف في أن الجنة والنار باقيتان، لا تفنيان ولا تبيدان، إذ لا منافاة بين ما ورد في الآيات من الخلود فيهما، التأبيد وعدم الخروج، وبين قوله (إلا ما شاء ربك)، ويقويه ما أتى بعد الاستثناء لأهل الجنة, وهو قوله تعالى: (عطاء غير مجذوذ).

وأما من قال بفنائهما أو فنا ء النار دون الجنة، فإن الاستثناء من طول مدة العقاب والثواب الذي يدل عليه الخلود، والتقدير: أن أهل الجنة لابثون في نعيمهم وأهل النار لابثون في عذابهم مدة طويلة تنقطع بمشيئة الله، وذلك بعد أحقاب طويلة[748].

قد ألمحت من قبل إلى أن القول بفناء النار وبقاء الجنة منقول عن بعض الصحابة كابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم، فقد روي عن عبد الله بن عمرو قال:« ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد»، ومثله روي عن ابن مسعود وأبي هريرة[749].

---

(744) الكشاف، 235/2.

(745) المصدر نفسه، 235/2.

(746) أمالي المرتضى،89/2.

(747) تنزيه القرآن عن المطاعن، 184. ومتشابه القرآن، 384.

(748) الدر المصون، 393/2.

(749) جامع البيان، 484/15. وابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1398-1978، 10/25 .

ومن أدلة هذا القول أنه لم يأت بعد الاستثناءين (إلا ما شاء ربك) و(إلا ما شاء الله) المذكورين لأهل النار ما أتى بعد الاستثناء المذكور لأهل الجنة، وهو قوله: (عطاء غير مجذوذ)، وقالوا: النار موجب غضبه، والجنة موجب رحمته، وقد قال تعالى حكاية عن الملائكة: ﴿❻◆✪✸☪◆✸☪◆❒ ❒◆♒✍➔✍❁✲✍ ✸ 🗎➔✍❒ ★☒✗⇔➚🕮 ❻▪❍⇕☺☐❒☪ ❒◆↖☾☗▭☺✞✍﴾[750]، وقال عليه الصلاة والسلام:« لما خلق الله الخلق كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي »[751]، فلا بد أن تسع رحمته هؤلاء المعذّبين، فلو بقوا في العذاب لا إلى غاية لم تسعهم رحمته[752].

إن هذا القول المنسوب إلى بعض الصحابة وإن صح، فهو ضعيف مرجوح، مخالف للأدلة القطعية من الكتاب والسنة الدالة على بقاء النار أبد الآباد، وبقاء أهلها فيها، نحو قوله تعالى: ﴿❒◆✁✍✎⅄♙☾⇔✖♦ ✍☒▦☒❷↖❒✁☎ ◉⅂♦♑←⚐⇔ ☼♦✍❻↓ ♉☒☐♑☒☼❒⚐⌘ •• ③↖◑⍌✗❁✗🗐 ↘♦☗■⑩⍌♑☒☠⬀ ▫♦⑩◆☺←❑✍➔❑✁☎ ❒◆•• ⑥➚③♦▦⊙✁← ↖♦☼✍♑←⚐ ✎♓☾♊⇕ ↖♦⓿☒✁✍☒♑✍ 🗐 ✍☒⓿☒◷♑☾⌨☒ ✞♦♑⍌❽⊠❽ ✍➚✍❒ 🗎•▦➔❑❻◉♑﴾[753]، وحديث النبي ρ الذي ذكر فيه ذبح الموت بين الجنّة والنّار، وفيه:"ثم يقول ـ أي المنادي ـ: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت"[754].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مثل هذه المرويات عن بعض السلف واهية لا يعوّل عليها لضعفها، وعدم ثبوتها عنهم، وإن ثبتت فإن معناها أنه لا يبقى في النار أحد من أهل الإيمان، وأما مواضع الكفار فممتلئة أبدا[755].

---

(750) سورة غافر، 7.

(751) صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، 95/8، رقم: 7145.

(752) شرح الطحاوية، 406-407.

(753) سورة فاطر، 36.

(754) صحيح مسلم، كتاب في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، 152/8، رقم: 7360.

(755) البغوي أبو محمد الحسين، معالم التنزيل، تحقيق محمد النمر وغيره، دار طيبة، ط4، 1417-1997، 202/4.وشرح العقيدة الطحاوية، 403، 406.

قال الشنقيطي:" الذي يظهر لي . والله اعلم . أن هذه النار التي لا يبقى فيها أحد، يتعيّن حملها على الطبقة التي كان فيها عصاة المسلمين...لأنه يحصل به الجمع بين الأدلة، وإعمال الدليلين أولى
من إلغاء أحدهما، وقد أطبق العلماء على وجوب الجمع إذا أمكن"[756].

وما قاله ابن القيم باعتباره أحد الخلف ممن نصروا القول بفناء النار، حكمه حكم القول المنسوب إلى بعض الصحابة في البطلان وعدم قبوله، لما فيه من مصادمة صريحة للنصوص القرآنية والحديثية المجمع عليها[757]، قال ابن القيم: " والصحيح أن هذه الآيات على عمومها وإطلاقها، ولكن ليس فيها ما يدل على أن نفس النار دائمة بدوام الله لا انتهاء لها، هذا ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليه بوجه ما، وفرق بين أن يكون عذاب أهلها دائما بدوامها، وبين أن تكون هي أبدية لا انقطاع لها فلا تستحيل ولا تضمحل، فهذا شيء وهذا شيء"[758].

على أن الطبري رحمه الله لم يوافقه هذا الرأي، وأجاب من الآية نفسها بقوله:" الله جل ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ρ، فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك"[759].

وأشرت أيضا في السابق إلى أن الجهم ابن صفوان ومن تابعه ذهبوا إلى القول بفناء الجنة والنار
وهلاك أهليهما، حتى لا يبقى إلا الله وحده سبحانه، كما كان وحده لا شيء معه، وحجتهم الأصل الذي اعتقدوه؛ وهو امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث[760]. ضف

---

(756) الشنقيطي محمد الأمين، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1417-1996، 94.

(757) ونسب ذلك أيضا إلى ابن تيمية، وإن كان البعض قد نفى عنه هذه النسبة، كونه متابعا في كثير من كتبه سلف الأمة وسائر أهل السنة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية، كالجنة والنار والعرش. ينظر: مجموع الفتاوى، 307/18. ومرعي ابن يوسف الحنبلي، توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين، تحقيق خليل السبيعي، دار ابن حزم ، بيروت، ط01، 1998.

(758) شفاء العليل، 6/25.

(759) جامع البيان، 142/12.

(760) شرح العقيدة الطحاوية، 403.

إليه من الحجج العقلية أنهم قالوا:" أن معصية الكافر متناهية، ولكن الخلود في العذاب غير متناه، وعليه ـ بزعمهم ـ تكون مقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية له ظلما، كما أن ذلك العذاب المتطاول غير المنتهي ضرر خال عن النفع والفائدة"[761].

وهذا الرأي أشد غلّوا مما كان قد نسب إلى جماعة من السلف والخلف، وهو رأي مردود منتقض، ظاهر بطلانه من وجوه:

- أن السنة المستفيضة صريحة في خروج عصاة الموحدين من النار، وهذا حكم مختص بهم، فلو

خرج الكفار منها لكانوا بمنزلتهم، ولم يختص الخروج بأهل الإيمان[762].

- أنه لا يلزم من بقاء الجنة والنار تعدد الخلود، فخلود الله الذي هو حقّ ثابت شيء، وخلود الجنة والنار شيء آخر، ويجب التفريق بينهما، ذلك لأن بقاء الجنة والنار ليس لذاتهما، بل بإبقاء الله لهما[763].

ومؤدى هذا الكلام أنه في الحالات كلها، سواء خلود الفريقين في الدارين وعدمه، أم بقاء الجنة والنار وفناؤهما، إنما الأمر يكون بمشيئة الله وإرادته وحده سبحانه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، قال تعالى: ﴿❑✖⧫▫⍓♎⬁⓿⧫☪⬧⍷ ☞❑✡⬂⊙⧓⅄ ✖⬀⬁⬧⍷⧫❑ ▪☠➔⚐ ⍓⌨⬂⓿⬧⍷⧰◗ ✍☞⧫☪⬂⑩⍓❍⬀❑❑🕮 ✓❽⧓🕭⅄✍☞☞⧰🖅 ⬥⬥ ⌚☒⓿⬁🖹⧫❑ ☞⧫☪⬂⑩■⬛⧫⬉ ⌚⧓❍⧰🖅 ⍓⌨⬧⍷ ⬅⑨⬁♑❑✌﴾[764]،

وقال عزّ وجلّ: ﴿🕭➔⬋⍷⬆❑⬀ ⅄☒☞✍⬈⧫ ✁☞✍✦ ✌⧫☞ ⬋⬧■⬛❑⬀⬋➔❍⬅① ⬊⧫⬛■⓿⬂⌛➔☠⬀ ❑⧫⬥☟ 🕮❑⑩⬃❻⧫🗁▤⬈☠ 🖅⧰❍⧓⌚﴾[765]، فهو سبحانه ظاهر بقدرته على عباده في الأمور جميعها، في الدنيا والآخرة، لا مبدّل لكلماته، ولا معقّب لحكمه جل جلاله.

وللوقوف على هذه الفائدة العظيمة وجّه جمع من العلماء أسلوب الاستثناء في الآيات السابقة بكونه ورد في حكم الشرط، كأنه قال:إن شاء الله، فلا يوصف بكونه استثناءً

---

(761) الرازي، مفاتيح الغيب، 51/18.

(762) شرح العقيدة الطحاوية، 408.

(763) المصدر نفسه، 408.

(764) سورة الإسراء، 86.

(765) سورة يونس، 16.

متصلا ولا منقطعا، بمعنى أنه خرج في صورة الاستثناء الذي فيه إطماع، وقد ندب الشارع إلى استعماله في كل كلام، نحو: قول الموتور إذا ظفر بواتره: أهلكني الله إن عفوتُ عنك، إلا أن أشاء. وقد علم أنه لا يشاء إلا التشفي منه بأقصى ما يقدر عليه من التعنيف والتشديد، فهو كقوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[766].

فالله تعالى يحذّر من أن يتوهّم أحد استحقاق السعداء نعيم الجنة حقا على الله تعالى، بل إنما بمحض فضله ورحمته، بدليل قوله تعالى:([illegible])كما يُعلم أن المخلّدين في النار هم مع خلودهم في مشيئة الله، لا أنهم يخرجون عنها، فليس يلزم في هذه الآيات من الاستثناء المعلّق على المشيئة وقوعُ المشيئة، بل إنما يقتضي أنها لو تعلّقت المشيئة لوقع المستثنى[767].

وختاما يمكن الذهاب إلى القول بأن أظهر الوجوه الإعرابية الدلالية وأولاها إعمالا هو الوجه الأول؛ أي استثناء أهل التوحيد من خلود الأشقياء (الكفرة والعصاة معا)، وهو الذي ارتضاه أكثر الأئمة في تفسير الآيات القرآنية المبحوثة هنا، ومما يؤكّده:

- أن معناه هو الذي عليه دلّ عليه ظاهر الآيات، فوجب إجراؤها على ظاهرها [768].

- أنه لا تدعو الحاجة بهذا الوجه إلى تقدير الشيء المشاء، ذلك أن التقدير: (الذين شقوا خالدون في إلا ما شاء الله منهم) كلام تام، بخلاف غيرهما يقوم على تقدير الزيادة أو المدة أو غير ذلك. وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إليه.

- أن فيه إبقاء (إلا) على ظاهرها من الاستثناء دون الحاجة إلى صرفها إلى معنى آخر، يقول الطبري:" الأشهر من كلام العرب في إلا توجيهها إلى معنى الاستثناء، وإخراج معنى ما

---

(766) سورة الفتح، 27.

(767) التحرير والتنوير، 332/11(بتصرف).

(768) التفسير الكبير، 54/18.

بعدها مما قبلها، إلا أن يكون معها دلالة تدل على خلاف ذلك، ولا دلالة في الكلام أعني في قوله (إلا ما شاء ربك) تدل على أن معناها غير الاستثناء المفهوم في الكلام فيوجّه إليه"[769].

- أن فيه تلاقي الاستثناءين في المعنى، وذلك أن هؤلاء الذين استثنوا من الخلود في عذاب النار
يصحّ أن يكونوا مستثنين من الخلود في الجنة باستثناء غيابهم في فترة عذابهم[770].

- أن فيه تناسقا مع فاصلة الآية وخاتمتها، وهو قوله تعالى (إن ربّك فعّال لّما يريد)، ويتّضح ذلك " إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول: أظهرتُ القهر والقدرة، ثم أظهرتُ المغفرة والرحمة، لأني فعّال لما أريد ، وليس لأحد الحكم عليّ البتة"[771].

المطلب الثالث: الطي والنشر :

قوله تعالى: [illegible][772]

(769) جامع البيان، 489/15.

(770) روح المعاني، 465/12. والجامع لأحكام القرآن، 88/9.

(771) التفسير الكبير، 54/18.

(772) سورة الأنعام، 158.

يُعدّ الطّي والنّشر عند البيانيين في علم البديع من قبيل المحسنات المعنوية تزيد الكلام حسنا وطلاوة، وتكسوه بهاء ورونقا، بعد مطابقته لمقتضى الحال، مع وضوح دلالته على المراد لفظًا ومعنى،

كما أنها كغيرها من الألوان البلاغية الأخرى تعين على بلوغ الحد المطلوب من سهولة الفهم ، وإيجاد الأثر المقصود في نفس السامع(773).

ويُعّرف الطي والنشر في اصطلاح البلاغيين بأنه:" ذكر متعدد على جهة التفصيل أو الإجمال، ثم يذكر ما لكل من أفراده شائعا من غير تعيين اعتمادًا على تصرف السامع في تمييز ما لكل واحد منها ، ورده إلى ما هو له"(774).

ويسمى أيضا، اللف و النشر، وهو نوعان (775):

- مرتب: بأن يكون النشر فيه على ترتيب الطي (اللف)، مثاله من القرآن: قوله تعالى:﴿❒◆♓︎♏︎⬧︎■︎♓︎◆❒ ⌧︎➔⌧︎♉︎ ⌚︎♑︎❍︎♑︎✌︎⌧︎☺︎⇳︎❍︎▪︎❻ ♊︎♑︎✍︎◆❒ •⬧︎ ⌧︎➔⌧︎♉︎ ⬂︎⌧︎⬀︎⬅︎︎☠︎⬇︎
☎︎✁︎❑︎⬉︎☪︎⬀︎⬅︎︎⬄︎❍︎❑︎☹︎♑︎♓︎ ◆❻♐︎⌧︎♑︎❑︎✡︎♓︎♐︎✁︎◆❒ •⬧︎⬂︎⓿⬆︎♓︎♐︎✁︎
⌚︎♑︎🕮︎♒︎✁︎⇳︎♎︎•▫︎ ♊︎♑︎✍︎ ☎︎✁︎❑︎⬀︎⬄︎⧫︎✌︎⬀︎▭︎⧫︎✌︎♑︎♓︎◆❒ ♑︎❍︎❿♑︎▫︎
❒◆♓︎⬧︎⬅︎⬉︎❷⬀︎⬅︎︎⇳︎⌖︎■︎⬧︎ ⬀︎⬂︎⬀︎⬅︎︎❋︎⍰︎⌧︎➔•♓︎◆❒ ♌︎◆♦︎﴾(776) فقد جمع بين الليل والنهار،

ثم ذكر السكون لليل، وابتغاء الرزق للنهار، على الترتيب ومثاله من الشعر:

عيونٌ وأصداغُ وفرٌ وقامـــةٌ   وخال و وَجناتٌ وفرقٌ ومرشفُ

سيوفٌ وريحانٌ وليلٌ وبَانـــــةٌ   وَمسكٌ وياقُوتٌ وصُبحٌ وقَرقَفُ

وأيضًا قول القائل:

فعلُ المدام ولونها ومذاقـــــها   في مقلَتيه و وَجنَتَيه وَريقـــــــه

- غير مرتب: بأن يكون النشر فيه على خلاف ترتيب الطي ، نحو :قوله تعالى:﴿❒◆⌧︎➔⌧︎⬀︎☪︎◆♐︎ ♐︎✁︎♓︎♐︎⬧︎⬂︎⓿⬆︎⬧︎• ❒◆✁︎♐︎♓︎❁︎❑︎♑︎❑︎♐︎❻◆
⬀︎◆✁︎③◆⧫︎✌︎✓︎⬃︎✖︎⬀︎ ☎︎•☺︎⌧︎⌧︎❑︎⬀︎✡︎◆♐︎✎︎ ⬀︎◆✁︎③◆❑︎•
✁︎♐︎♓︎⬆︎⓿⬂︎⬧︎⬀︎ ❒◆♉︎⌧︎➔⌧︎⍰︎▫︎☪︎◆♐︎✎︎ ⬀︎◆✁︎③◆❑︎•
✁︎♐︎♓︎❁︎❑︎♑︎❑︎♐︎❻⬀︎ ✍︎⬉︎⌨︎⬀︎⬂︎⬁︎❸◆❑︎☪︎ ♓︎♏︎♑︎✌︎◆▭︎⬀︎✌︎⧫︎⬄︎⬀︎❑︎✁︎☎︎
▫︎•⬧︎⇳︎⌧︎⌖︎✍︎♓︎♊︎ ❻▪︎⬁︎■︎♒︎⬅︎︎⬀︎⬄︎ ❒◆♓︎♎︎♑︎✌︎◆⬃︎➔⍰︎■︎☺︎⬅︎❑︎✁︎☎︎

---

(773) الهاشمي السيد أحمد، جواهر البلاغة، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر،ط1، 1426-1999، 282.

(774) المرجع نفسه، 294. والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 332-333.

(775) الهاشمي، جواهر البلاغة، 394.

(776) سورة القصص، 73 .

[illegible]

[illegible] [777] فذكر

ابتغاء الفضل للثاني، وعلم الحساب للأول، خلاف الترتيب، نحو قول القائل :

ولحظه ومحياه وقامته بدر الدجا وقضيب البان والراح

(فبدر الدجا) راجع إلى (المحيا) الذي هو الوجه، و(قضيب البان) راجع إلى القامة، و(الراح) راجع إلى (اللحظ) .

والقول باللف والنشر في أحد التعابير البلاغية لا يعني عدم وجود نوع بلاغي غيره ، بل قد تجمع في الجملة أنواع بلاغية أخري تزيد في جمال الأسلوب وسمو بلاغته :

فمثلا الآيتين السالفتين فيهما طّي ونشر ، في الأولى مرتب وفي الثانية غير مرتب ، مع الجمع بين لفظين متقابلين متخالفين في المعنى هما (الليل) و(النهار)، من قبيل الطباق، فاجتماع اللف والنشر مع الطباق زاد الآيتين حسنا وتنميقا.

والآية التي اخترتها للمناقشة تعتبر واحدة من النصوص الشرعية التي أُولت في بعض أوجهها من خلال طريقة العرب في الطي والنشر، بحيث يكون هذا الوجه المؤول الذي تشفع له اللغة متسقا مع ما يعتقده البعض في مسألة الحكم على خلود العصاة المؤمنين في النار من عدمه .

إن أسلوب الآية الكريمة يخص نفي الانتفاع بعد ظهور الآيات في حق من لم يكن آمن أو عمل خيرً ا قبل مجيئها، والتي إذا تكاملت جاء ميقات اللحظة المحددة التي ينتهي فيها أجل الدنيا بما فيها، فينتشر هذا النظام الكوني وتتبدل معالمه بأجمعه أو بمعنى آخر: الآية تتحدث عن حالتين مختلفتين في الحقيقة متفقتين في النتيجة في ذلك اليوم، والتي هي نفي الانتفاع.

لقد دارت اجتهادات المفسرين اللغوية حول تراكيب ثلاثة من الآية، وهي (لا ينفع نفس إيمانها) و(لم تكن آمنت من قبل)أو(كسبت في إيمانها خيرً ا)، وفيما يلي بعض ما رصدته بخصوص إعرابهم إياها :

---

(777) سورة الإسراء ، 12 .

أجمع المعربون على أن الجملة (أو كسبت في إيمانها خيرًا) معطوفة على الجملة التي قبلها ، والتي هي (لم تكن آمنت من قبل)، غير أن الخلاف قد وقع في موضع هذه الجملة المعطوف عليها على أقوال :

- أنها في محل نصب، لكونها نعتا لـ (نفسا)، وقد فصل بين الصفة والموصوف بالفاعل، وهو (إيمانها) لأنه ليس أجنبيا .

قال ابن الحاجب [778]:" قوله: (لم تكن آمنت من قبل) صفة لـ (نفسا) وإن وقع الفصل: لأن المعنى على التأخير، وإنما وجب التقديم الضمير في (إيمانها)، والمعنى: لا ينفع إيمانُ نفس نفسًا لم تكن آمنت من قبل ، فلما أوجب الضمير التقديمَ بقيت الصفة في محلها"[779].

- أنها في محل نصب غلى الحال من الضمير المجرور في (إيمانها) ، أي لا ينفع نفسًا إيمانها حالة كونها لم تؤمن .

- أنها لا محل لها ، لكونها في جملة استئنافية ، قال العكبري:" (لم تكن) فيه وجهان : أحدهما: هي مستأنفة، والثاني: هي في موضع الحال من الضمير المجرور، أو على الصفة لنفس، وهو ضعيف"[780].

ذهب الزمخشري إلى عطف قوله (أو كسبت في إيمانها خيرًا) على قوله (لم تكن آمنت من قبل)، وإعراب هذه الأخيرة صفة لـ (نفسًا)، ولكنه وجه الآية على ظاهرها، ورأى أنها جاءت بتسوية المؤمن الذي لم يكسب عملاً صالحاً بالكافر المكذب في نفي الانتفاع بالإيمان في يوم القيامة، ليخلص إلى أن الإيمان لا ينفع بلا عمل صالح كامل، وحينئذ تصبح الآية دالة على تأييد مذهبه الاعتزالي الذي حكم بخلود المؤمن العاصي في النار.

---

(778) هو عثمان بن عمرو بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو: فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، كان أبوه حاجبا فيعرف به، له: (الكافية في النحو، والشافية في الصرف، والإيضاح في شرح المفصل للزمخشري)، ولد في إسنا (من صعيد مصر) ومات بالإسكندرية سنة 646. انظر بغية الوعاة، 134/2. والأعلام، 211/4.

(779) ابن الحاجب أبو عمرو عثمان، أمالي ابن الحاجب، تحقيق فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، دط، 1409، 357/1 .

(780) التبيان في إعراب القرآن ، 552/1 .

قال في تفسير الآية:" (لم تكن آمنت من قبل) صفة لقوله (نفسا)، وقوله: (أو كسبت في إيمانها خيراً) عطف على (آمنت)، والمعنى: أن أشراط الساعة إذا جاءت وهي ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف عندها، فلم ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات، أو مقدمة إيمانها غير كاسبة في إيمانها خيراً، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان، وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيراً، ليعلم أن قوله:﴿☎✁❑↖☪♦✍✁◆↗ ☜▫⇦✎♎⅄✐☜☜✁ ☎✁❑➔◘✎⁋☒↙◆❑ ✎☀*⏲☐⬧✎◘⏲○⏲☜☜✁﴾(781)جمع بين قرينتين لا ينبغي أن تنفك إحداهما عن الأُخرى حتى يفوز صاحبها ويسعد، وإلا فالشقوة والهلاك"(782).

وقد كشف عن الأثر العقدي في كلامه غير واحد، من ذلك ما قاله السكوني:" والوجه الثاني من اعتزاله هنا أنه لم يذكر في حرف (أو) هنا سوى مجرد العطف، فأشار بذلك إلى اعتقاد المعتزلة من أن نفسا لا ينفعها إيمانُها مطلقاً ما لم يصحبه العمل، لأنهم يكفرون بالذنوب، ويوجبون بها الخلود في النار"(783).

وقال ابن المنير(784) أيضا:" قال أحمد رحمه الله: هو يروم الاستدلال على صحة عقيدته في أن الكافر والعاصي سواء في الخلود بهذه الآية، إذ سوى بينهما في عدم الانتفاع بما يستدركانه بعد ظهور الآيات ولا يتم له ذلك"(785).

لا يتم له ولمن رأى رأيه ذلك، لأن أهل السنة يرون أن مجرد إيمان القلب قبل مجيء الآيات

---

(781) سورة محمد، 2.

(782) الكشاف 2/ 50 .

(783) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 1237/3.

(784) هو أحمد بن محمد بن منصور: من علماء الاسكندرية وأدبائها. ولي قضاءها وخطابتها مرتين، ولادته سنة 620هـ، من تصانيفه: (تفسير حديث الإسراء) على طريقة المتكلمين، والانتصاف من الكشاف، توفي سنة 683هـ. الزركلي، الأعلام، 220/1.

(785) ابن المنير، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (حاشية على الكشاف)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 82/2.

كاف في تحقيق النجاة وإن لم يكن عمل صالح غيره. على أن أهل السنة لا يقطعون بنفع أعمال الخير بعد ظهور الآيات .

قال ابن عطية:" قوله: (أو كسبت في إيمانها خيرًا) يريد جميع أعمال البر فرضها ونفلها وهذا الفصل هو للعصاة المؤمنين، كما قوله: (لم تكن آمنت من قبل) هو للكفار، والآية المشار إليها
تقطع بتوبة الصنفين"[786].

وهذا لا يعني أنهم خالفوا الزمخشري في إعراب الصفة، والعطف، بل إن مفهوم الصفة عندهم قوي[787].

وإذا تقرر توجيه الآية على الوصفية بما يؤيد الصواب ولا يبعده، فإنه يتضح مجددًا أنه لم تكن حاجة تدعو لترك إعراب الجملة صفة إلى الحالية، أو الاستئناف، كما فعل أبو البقاء العكبري حيث بدأ بالاستئناف و" ثنّى بالحال، وجعل الوصف ضعيفا كأنه استشعر ما ذكره الزمخشري ففر من جعلها نعتًا "[788].

فأهل السنة وإن كانوا يوجبون ترجيح الوصفية، وعطف أو (كسبت في إيمانها خيرًا) على (لم تكن آمنت من قبل)، فإنهم لم يكونوا يرون أنه يلزم من هذا الإعراب السليم بموافقة الظاهر، وعلُّوا الزمخشري مجانبا للصواب حين حمل نفي الانتفاع في ذلك اليوم بما كانت عليه حال المرء قبله، بأن يكون ظهور الآيات إبطالا للإيمان السابق الذي لم يتبعه عمل صالح أو خالطه كبيرة من الكبائر.

وهنا تظهر فائدة توجيه الآية على طريقة العرب في الطي والنشر، قال ابن المنير رادًا بذلك التوجيه الاعتزالي:" هذا الكلام اشتمل على النوع المعروف من علم البيان والبلاغة باللف، وأصل الكلام: يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسًا لم تكن مؤمنة قبل إيمانُها بعدُ، ولا نفسًا لم تكسب في إيمانها خيرًا قبلُ ما تكسبه من الخير بعدُ، إلا أنه لَفَّ الكلاميين فجعلهما كلامًا واحدًا بلاغةً واختصارًا وإعجازًا، أراد أن يثبت أن ذلك هو الأصل فهو غير مخالف لقواعد السنة، فإنا

---

(786) ابن عطية، المحرر الوجيز، 367/2. وتفسير البغوي، 207/3. والسمعاني أبو المظفر منصور، تفسير القرآن، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، دط، 1418-1997، 160/2..

(787) المحرر الوجيز، 367/2 ، والسمعاني ، تفسير القرآن ، 160/2، وتفسير البغوي، 207/3.

(788) السمين الحلبي، الدر المصون ،235/5 .

نقول: لا ينفع بعد ظهور الآيات اكتساب الخير وإن نفع الإيمان المتقدم في السلامة من الخلود، فهذا بأن يدل على رد الاعتزال أجدر من أن يدلّ له، والله الموفق"[789].

كما أننا نجد ابن هشام يوجه تركيب الآية توجيهًا آخر، يظهر معه مرة أخرى دفع شبهة المعتزلة كالزمخشري وغيره إذ قالوا سوى الله بين عدم الإيمان وبين الإيمان الذي لم يقترن بالعمل الصالح في عدم الانتفاع به، دون أن يغير من حملها على الوصفية، فقد اعتبر الآية من اللف والنشر، وذلك بتقديره معطوفا مع حرفه على قوله (إيمانها) من جنس ما ذكر بعد، ليكون المعنى المقدر: لا ينفع نفسا إيمانها وكسبُها خيرًا لم تكن آمنت من قبل أو لم تكن كسبت خيرًا[790].

وفي هذا التقدير وضوح تام للجمع بين الدلالة النحوية (العطف) والدلالة البلاغية (الطي والنشر المرتب) .

فالحاصل إذًا هو أن توجيه فهم هذه الآية خاضع بالأساس لتأثير الرأي العقدي المتبنى سواء كان ذلك على مستوى إعراب تراكيبها أم على مستوى معانيها البيانية.

وعلى كلٍّ فإن حضور هذه الظاهرة تكشّف عنه كثيرًا في العديد من التوجيهات اللغوية والإعرابية والبلاغية، وما أود قوله بنصوص هذه الآية، هو أنه بمقارنة مع الآيات التي سيقت في المطلب السابق والتي كادت تصرح بالمسألة العقدية المدروسة هنا، لو تمت مراعاة سياق الكلام ومقاصد الخطاب لأمكن الاستغناء عن ما حصل من افتراضات واحتمالات تأويلية، لم تدع الحاجة إليها أصلاً، ذلك أن الآية جاءت بغرض التهديد والوعيد لأولئك الذين صدفوا عن آيات الله وحججه الساطعة، وأبوا الإنابة إليه سبحانه، فما ينتظرون إلا وقتًا لا تنفع فيه توبتهُم، وهو يوم يأتي الله في موقف القيامة للفصل بين خلقه، أو حين تأتي الملائكة لقبض أرواحهم وتعذيبها أو يوم يأتي بعض أشراط الساعة، وحينئذ لا ينفع الإيمان نفسًا كافرة آمنت في ذلك الحين، ولا نفسًا عاصيةً لم تعمل خيرًا[791].

فلا يُقبل إعلانُ نفس الإيمانَ وقتئذ، لأن الإيمان إنما يجب أن يكون سابقًا لظهور الآيات وهي ما هي عليه من الغيب، لا حالة كونها أمرًا مشهودًا محسوسًا، أو بمعنى آخر: متى انكشفت

---

(789) الانتصاف حاشية على الكشاف، 82/2.

(790) مغني اللبيب، 820.

(791) الصابوني، صفوة التفاسير، 430/1.

الحقائق، وانقلب الغيب شهادة – في ذلك اليوم – ظهر الإيمان الاضطراري الذي يؤدي إلى ما لا أثر له ولا نفع من تغير حال المرء أو تحسنها، سواء بالانتقال من حال الكفر إلى الإيمان، أم بالانتقال من حال التفريط والفسق إلى حال الاجتهاد والاعتدال، وما ذاك إلا لأن الناس يُكفَون الأعمال، ويُطبع على القلوب كلها بما فيها.

قال الطبري:" ولا ينفع كافرًا لم يكن آمن بالله قبل طلوعها – أي طلوع الشمس من مغربها –كذلك إيمانُه بالله إن آمن وصدّق بالله ورسله، لأنها حالة لا تمتنع نفس من الإقرار بالله لعظيم الهول الوارد عليهم من أمر الله، فحكم إيمانهم كحكم إيمانهم عند قيام الساعة ... ولا ينفع من كان بالله وبرسله مصَدقًا ولفرائض الله مُضيِّعا غير مكتسب بجوارحه لله طاعة إذا هي طلعت من مغربها، أعمالهُ إذا عمل، وكسبه إذا اكتسبه لتفريطه الذي سلف قبل طلوعها في ذلك"[792].

ويُؤيده حديث النبي الله ρ قال:" لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها ، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعين، وذلك حين لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت قبل"[793].

ولمزيد التأكيد على التهديد والوعيد اللذَيْن يرشُد الخطاب الإلهي إليهما، ويكشف عن معناهما سياقهما يَعرض الحق سبحانه من هذه الصور ما حدث في التاريخ السابق، فقد قال في كتابه:

﴿ ◻◆ⓨ◻⌹◻☼◆♒♑◻⌹♦♉⌹◻◆♦ ×◻◻⌹◻ ⇔❸◆◻↗♋③♐• ...﴾[794]، فكان أن رد الله عليه بقوله:﴿ ...﴾"[795][796].

(792) جامع البيان، 267/12 .

(793) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، 191/7. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 95/1، رقم: 413.

(794) سورة يونس، 90.

(795) سورة يونس، 91 .

وفي خاتمة هذا المبحث الذي تضمن مناقشة بعض الحقائق المرتبطة بالجنة والنار، يمكن وضع خلاصة مفادها أن الرأي الكلامي المذهبي المتبع هو المتحكم في فهم دلالات النصوص العقدية وتوجيهاتها ، وهذا الاتجاه برأيي بعيد عن تمثّل الموضوعية ، والذي بدوره في الغالب قد يُحتّم إقصاء أوجه تأويلية صحيحة عربية ، كما قد يستدعي – بتكلف– أوجهًا مشكوكًا في اتساقها مع العربية، وفاءً للرأي الكلامي المذهبي على حساب الدلالات المتنوعة التي قد تحتملها النصوص المؤولة.

المبحث الثالث:

رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة

حقيقة الرؤية الإلهية بأصل التوحيد ألصق، لارتباطها بمبحث الصفات، وقد ناقشها علماء الكلام وغيرهم طويلا في بحوثهم ودراساتهم الكلامية، بهدف تنزيه الله سبحانه، ونفي التشبيه عنه.

ولم تكن تلك المناقشة وقفاً على نوع منها دون آخر، فكما خاضوا في جواز الرؤية ووقوعها في الدنيا، سواء للنبي محمد عليه الصلاة والسلام خاصة، أم لأنبياء الله وأوليائه، لجأوا أيضا إلى الرؤية في الآخرة، إما وقوعها للناس كافة مؤمنين وكافرين، وإما وقوعها

(796) الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي (خواطر الشعراوي حول القرآن الكريم) ، 4016/8-4017 .

للمؤمنين وحدهم دون غيرهم من الكفار. وإن من واحدة إلا وقد اشتد النزاع فيها بين الإثبات والنفي، كل فريق يولّي وجهته مستعيناً بجملة من الأدلة العقلية والنقلية.

وليس الغرض ههنا عموم الرؤية، ولكن أخصّ الكلام عن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة وهم يتنعمون في نعيم الجنة، وذلك بالعمل على استخراج الحجج اللغوية من الأدلة النقلية، والتي جعلوها مستساغاً لهم لتقرير المسألة، في حين أعدل عن الأدلة العقلية عليها إلى المطلوب، لأنها ليست محل الاهتمام هنا إلا ما أتى منها عرضاً.

إن من بين النصوص الشرعية الدالة على الرؤية تلك التي تداولت في المصنفات الكلامية وغيرها بشكل لافت ومتكرر، وكما تمّسك بها النفاة لإنكار الرؤية، عّول المثبتة عليها كذلك في الحكم بإمكان وقوع الرؤية في الآخرة .

قضى المعتزلة [797]ومن تابعهم من الزيدية [798]والإمامية [799] والإباضية [800] باستحالة أن يرى الله تعالى

بالبصر، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث.

المطلب الأول: دلالة حرف النفي (لن).

قوله تعالى :﴿ [illegible]

---

[797] ¹الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1384، 289/2. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 264. والزمخشري، الكشاف، 156/2.

[798] شرف الدين الحسين بن علي، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، 103.

[799] الشريف المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، 221/2. والطبرسي، مجمع البيان، 271/4.

[800] الهواري هود بن محكم، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج شريفي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، 444/4. والسالمي عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، 186.

🙰①⬂⓿⬧♍◙♌☽ ➔❝⬀⧗➔✍ 🙰①☐✡⏲⍓⬧⬀⧗🡸♋ ⧫✌🙵➘⬧🕭
☐⧫🕮☐✡⧫🙵🏱 ↖✌☐☐☐🕮 ✁🙵♍◙⬂☺🡸⬧⬀✍☪♌♌✓✗⧫⧫ [801]
.

هذه الآية تشبّث بها النفاة كثيرا، ومحل الشاهد البارز فيها هو جواب الله تعالى لموسى- عليه السلام- على سؤاله (أرني أنظر إليك) بقوله: (لن تراني).

وقد أجمع هذا الفريق على أن (لن) حرف للنفي، وقالوا: إنها تفيد تأبيد النفي، ومنه قضوا بنفي رؤية الله تعالى أبدا.

قال القاضي عبد الجبار:" هو أنه تعالى قال مجيبا لسؤاله (قال ربّ أرني أنظر إليك) قال: (لن تراني) و(لن) موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئياً البتة، وهذا دليل على استحالة الرؤية عليه"[802].

ومن الإمامية الطوسي[803] قال:" وقوله: (لن تراني) جواب من الله تعالى لموسى أنه لا يراه على الوجه الذي سأله، وذلك دليل على أنه لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، لأن لن تنفي على وجه التأبيد، كما قال: ﴿☐◆◙♍⬧♊ ③⧫🖎⧫☺⍓✡☐❑⬀■🡸
🕮☐🖃⧫⑨☺✁﴾[804]" [805].

ومن الزيدية أيضا قول ابن بدر الدين:" ووجه الاستدلال بالآية أن لفظة (لن) موضوعة في لغة

العرب لاستغراق النفي كقوله: ﴿③⧫⏲❋🕯☐③⑩♑⍓🙵 ✁🙵♍◙☪☐🙵☐⬇
♋➔❸♌☺⌘🖎⧫⧫⬧⬧⬫ ⬧🙵🙵♋⇔🖎⧫☺♋➔↖☐✁☎ ✎⬧🕮↖⏲▦ 🗐
♍♌♍· ✁🙵✎⅄🕭♋⇔▫🙰 ✍⬧⑨⇳↖↖☐♍🙰 🖎♋♊ ⑩🡸☐♌🗗 ✁🙵✎★
◙♍⬧♊ ⑥⬧③⬂🖫➔☽➔☐✁☎ ❶➔🖅⧫🙵🖅🕉🙵 ☐◆◙♍⬧❑🗗
✁🙵♉⇳♌⧫☺⍓🡸➔↖☐✁☎ ☐ ☎↖ ◙♍⬧❍🡸⏲◆☽♌♌

[806]، فهي عامة في نفي رؤية موسى له تعالى من دون تخصيص بوقت دون وقت، وذلك يدل على أن موسى لا يراه أبداً في الدنيا ولا في الآخرة، ولأن لفظة (لن) موضوعة في اللغة لتأبيد النفي حقيقة، وإذا استعملت في غير ذلك فعلى وجه المجاز، فكأنه قال لموسى لن تراني أبداً ، وإذا لم يره موسى فمن دونه أحرى بأنه لا يراه"[807].

ذهب الزمخشري إلى أن معنى (لن) تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، أي: أنها تشارك (لا) في النفي وتمتاز عليها بمزيد التأكيد، صّرح بذلك في تأويله الآية بقوله:" فإن قلت: ما معنى (لن)، قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، وذلك أن (لا) تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غداً ، فإذا أكدتّ نفيها قلت: لن أفعل غداً ، والمعنى: أن فعله ينافي حالي، كقوله: (لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له)، فقوله: (لا تدركه الأبصار) نفي للرؤية فيما يستقبل، و(لن تراني) تأكيد وبيان، لأن المنفي مناف لصفاته"[808].

واضح من كلامه في أكثر كتبه أنه فهم من " أن هذا التأكيد المشدّد الذي تفيده (لن) يوحي بمعنى التأييد"[809]، ولعلّه يكون قد اختلف رأيه في المسألة، فقد رأى أبو حيان الأندلسي أنه يمكن قد قال بكلا القولين التأكيد والتأبيد، ثم تراجع الزمخشري عن ذلك إلى رأي الجماعة بعدم التأبيد فيها[810]، مع ملاحظة أن ركن الدين الخاوراني تلميذ الزمخشري صّرحبأن" لن هي للنفي على التأبيد

---

(806) سورة الحج، 73.

(807) ينابيع النصيحة ، 107.

(808) الكشاف، 154/2. وانظر: المفصّل في علم العربية ، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت، 308، والأردبيلي محمد بن عبدالغني، شرح الأنموذج، تحقيق لخضر شعلال، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1992، 245.

(809) إبراهيم رفيدة، النحو وكتب التفسير، المنشأة الشعبية، ليبيا، ط1980،01 839/1 .

(810) أبو حيان، البحر المحيط، 200/8.

حقّق بعض الباحثين في نسبة (لن) التأبيدية للزمخشري، فأثبتها له البعض ونفاها عنه البعض الآخر، انظر في النفي:

فهمي حسن النمر، مسائل النحو الخلافية بين الزمخشري وابن مالك، دار الثقافة، القاهرة، د ط، 1985، 153، 172.

وإبراهيم رفيدة، النحو وكتب التفسير، 331/2-332.

وفي طرف الإثبات: السيف محمد، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 1163/3.

ولرّد قول من يقول: سيقوم زيد، وسوف يقوم زيد، نحو لن يقوم زيد"[811].

إن القول بتأبيد النفي في (لن) في الآية ألزم هذا الفريق تأويل ما تبقى من قطع الآية التي قبل (لن تراني)و بعدها، ليستقيم المعنى الذي تبنّوه على طول الآية، وإلا لأوقعوا أنفسهم في شرح يناقض بعضه، لذا لم يقفوا عند مجرد اتصال النفي بلن، وسلكوا مسلك التقدير والتضمين على النحو الآتي:

- ضّمنوا الفعل (أرني) في قوله (أرني أنظر إليك) معنى الفعل (عّرفني)، لأن " الرؤية قد تنطلق على المعرفة، فكأنه قال : فّهي نفسك باضطرار لأكون من الشُبه أبعد، و إلى السكون و الطمأنينة أقرب"[812].

وهذا يقتضي عندهم أن يكون طلب موسى هو رؤية آية عظيمة مثل آيات القيامة، التي تضطّر الخلق إلى معرفة الله تعالى، فتزول عنه الدواعي إلى الشك، ويستغني عن النظر والاستدلال، وتكون المحنة عليه في التكليف أخف، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه الله كيف يحيي الموتى لتخفيف

المحنة"[813]، لذا قدروا مجروراً محذوفاً في قوله (أنظر إليك) ليكون المعنى : أنظر إلى آياتك .

- وعلى تأويلهم (أرني) بمعنى (فّهي)، وتأويل طلب الرؤية بطلب آيات تحصل معها معرفة الله تعالى، قدّروا أيضا محذوفا مضافاً في قوله (فلما تجلى ربه للجبل)، والمعنى : تجلّى أمر ربه واقتداُرهو وآياتهُ، وضّمنوا التجلّي معنى (الإظهار).

قال القاضي عبد الجبار:" و المراد بقوله (فلما تجلّى ربُّه للجبل) : فلما أظهر من آياته و قدرته ما أوجب أن يصير دكّا. وقد يقال : تجلّى بمعنى: جلّى، كما يقال: حدّث و تحدّث، ولذلك قال في الساعة: ﴿◆❑➔♎ ⬩◆ ⧫ⓘ ✍✌❑☞☺⧅⧋◆❑⧫ ✌❑⬧⧫⧫ ⬧⧫❑⬧↗⑥ ⬩◆ ﴾[814]، وظاهر جلّى و تجلّى : هو الإظهار ، فيجب أن يحمل على

---

(811) الخاوراني ركن الدين محمد، القواعد والفوائد في الإعراب، تحقيق عبد الله الختران، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1413، 105.

(812) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1996، 294.

(813) المغني، 218/4، والكشاف، 256/2

(814) سورة الأعراف، 187.

إظهار القدرة" [815]، والتجلّي بمعنى الإعلام والإظهار يشهد له قول الشاعر:

تجلى لنا بالمشرفية والقنا   وقد كان عن وقع الأسنّة نائيا [816]

وفي الموضع نفسه، أي: قوله (للجبل) قدّر الشريف المرتضى وجها من اثنين: وهو تقديره محذوفا مضافا (أهل) ليكون المعنى: أراه من الآيات ما ظهر به لأهل الجبل، و من عند الجبل أن رؤيته تعالى غير جائزة، نحو قوله تعالى: ﴿❐◆⬄★♦♐✍ ✂♐♏⬂⬂❍♦➋⬀③♦❐♦﴾ [817]، يريد أهل القرية" [818].

أما الزمخشري فقد ذهب إلى أن الفعل(أرني) على ظاهره، و ثاني مفعوليه محذوف، أي: أرني نفسك أنظر إليك. وبذا حمل سؤال الرؤية على أن موسى سألها عن لسان قومه بإضافته السؤال إلى نفسه ليعلم قومه أنه إذاُ منع الرؤية فهم أولى بالمنع، لأنهم "حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ، ونبهّهم على الحق، فلجّوا وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لابد، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأرادوا أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، يصدّقه قوله تعالى: ﴿...﴾ [819]" [820].

ولا يمتنع عندهم كون السؤال صادرا عن قومه بإضافته إلى نفسه عليه السلام ، "كما يفعل من يشفع لغيره، لأنه يضيف المسألة إلى نفسه، والفائدة في ذلك أي يتحقق ما يرد من الجواب، كأنه له ولأجله " [821].

---

(815) متشابه القرآن، 298، و انظر: الأخفش سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق عبد الأمير محمد الورد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405-1985، 531/2.

(816) أمالي المرتضى، 0/2 22.

(817) سورة يوسف، 82.

(818) المصدر نفسه ، 220/2.

(819) سورة النساء، 153.

(820) الكشاف، 153/2.

(821) شرح الأصول الخمسة، 262.

ولكي يسلم هذا الوجه لهم قدّر الزمخشري فاء محذوفة في جواب الفعل (أرني) الطلبي، لأن الرؤية غير النظر الذي لا إدراك معه، وبذا يكون معنى أرني نفسك، أي: اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك"[822].

- قدّر الطبرسي[823] في قوله تعالى: (ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني) حالا محذوفة دل عليها سياق الكلام في الآية، و التقدير: فإن استقر مكانه دكا أو مدكوكا، أي في حال كونه دكا، فسوف تراني، وذلك مستحيل.

وكذلك علّق اسم الفاعل (المؤمنين) في قوله (وأنا أول المؤمنين) بمحذوف، يثبت من خلاله عدم جواز الرؤية، والمعنى المقدّر: أنا أول المؤمنين بأنه لا يراك أحد من خلقك ،أو: أنا أول من آمن صدّق بأنك لا ترُى، أو: أول المؤمنين من قومي باستعظام سؤال الرؤية[824].

- وقوله تعالى: (فإن استقر مكانه فسوف تراني) جعل إمكان الرؤية مشروطا بشرط هو استقرار الجبل في مكانه، وهو ما لم يتحقق في الواقع، فاستحال قيام الشرط، ومنه يستحيل وقوع المشروط، أي أنه علّق الرؤية على مستحيل في الواقع فتكون مستحيلة حالا ومستقبلا، وهذه كما يرون طريقة للعرب في تبعيد الشيء.

قال القاضي عبد الجبار:" وأكّد ذلك بأن علّقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، فنبهّ بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر جُحِد ضدُّه، على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، وهو أنهم يؤكّدون الشيء بما يعلُم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التبعيد، كما يقول قائلهم: إذا شاب الغراب أتيتُ أهلي و صار القُار كاللبن الحليب، وكما قال تعالى: ﴿ ☎✂❑🡐📪⦿⓿☒📫 ☙▫⇦⮴⓿⅄⮲✍✂ ❑♌ᨓ⓿

☎✂❑🡐❸⍓⮲⬁▤♦☞⬄ര✍✂◆❑ ✍◆☪⚸☝🕔♦③✍♦★ᨓ📪

⮊✇🕓◆❑⬀📪❑🕮 ⬀☠🡐●❍▭ 🡐☒✸☝☒▦➔✍ •• ✍❑&⬃☸♦⬉

---

(822) الكشاف، 153/2.

(823) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: مفسر محقق لغوي من الإمامية، نسبته إلى طبرستان، له: (جوامع الجامع في التفسير ومختصر الكشاف)، توفي سنة 548. انظر الأعلام، 148/5.

(824) مجمع البيان، 9/16-18.وانظر:خليل ياسين، أضواء على متشابهات آيات القرآن، مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1980، 243/1

[illegible]
، فكذلك قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[825]

﴿ [illegible] ﴾، ثم جعله دكا بيّن به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه"[826].

ومنه في تبعيد الشيء قول الشاعر:

وأقسم المجد حقا لن يحالفهم   حتى يحالف بطَن الراحة الشعر[827]

وأهل السنة هذه الآية دليلاً على الجواز، وليست نفياً له، ولو لم يكن سبحانه مرئيا لأخبر بأنه ليس بمرئي، إذ الحالة حالة الحاجة إلى البيان.

وذهبوا إلى أنه لا حجة لمخالفيهم في كلمة (لن)، ذلك أن (لن) هي لنفي المستقبل من غير تأبيد، نحو قولك: (لن تقوم)، فهذا جواب من قال: ستقوم، ومثاله أيضًا: قولك: لن يذهب عبدالله، ذهب إلى ذلك ابن هشام والرّماني وغيرهما[828]، قال ابن مالك:

ومن رأى النفي بـ (لن) مؤبدًا   فقوله اردد وخلافه اعضدا"[829].

ومذهب الخليل والأزهري بأن (لن) تشبه (لا) في المعنى، لكنها أوكد، تقول: لن يكرمك زيد، معناه: كأنه كان يطمع في إكرامه، فنفيت ذلك ووكّدتّ النفي بـ (لن)، فكانت أوجب من (لا)[830].

والتوكيد غير التأبيد في (لن)، وبكلا المعنيين مال جمهور المتكلمين إلى إثبات الرؤية،

---

(825) سورة الأعراف، 40.

(826) المغني، 162/4. وأمالي المرتضى، 221/2.

(827) ينابيع النصيحة، 107.

(828) الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار الهلال، بيروت، دط، 1429-2008، 112. وابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد عبد الحميد، دط، دت، 287. ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب،374/1.

(829) ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم هريري، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1402، 151/3.

(830) الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 350/8. وتهذيب اللغة، 239/15.

فمنهم من التزم بتوكيد النفي بـ (لن) وحمل قوله (لن تراني) على أن المراد به التوقيت بمعنى: لا تراني في الدنيا، إذ لم يسأل الرؤية في غيرها[831].

قال الرازي:" (لن) لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه، والسؤال إنمّا وقع عن تحصيل الرؤية في الحال

فكان قوله (لن تراني) نفيًا لذلك المطلوب، فأما أن يفيد النفي الدائم فلا"[832]. وبهذا الوجه يكونون قد خالفوا المنكرين للرؤية في الحكم وفي عمل (لن) معًا.

ومنهم من أبقى (لن) على التأبيد والتأكيد خلافًا لمن قصرها على التوكيد فقط، إلا أنهم حكموا بما حكموا من نفي الرؤية في الدنيا المعبّر عنها بالأبد، لا في الآخرة، وبذلك يكونون قد خالفوا النفاة في الحكم واتفقوا معهم في عمل(لن) [833].

قال الطاهر بن عاشور:" (لن) يستعمل لتأبيد النفي ولتأكيد النفي في المستقبل، وهما متقاربان، وإنما يتعلق ذلك كله بهذه الحياة المعبّر عنها بالأبد، فنفت (لن) رؤية موسى عليه السلام ربّه نفيًا لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة، بحيث يعلم أن مطلبته متعذرة الحصول، فلا دلالة في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة"[834].

هؤلاء جميعا يدعمون دعوى تقييد النفي في الآية بلن دون تأبيد من ذاتها بأدلة أخرى من القرآن الكريم مثل:

- قوله تعالى :﴿⬖♊🕔◆🖋🖎❑▪❷🖬🙲🙠 🡐☠⬀❻☒⓿♦ ✡ ❼⚖❑❄⚖◑ ◆✈⬀❑◆⓿⬂🙠🙠✁ ⌘☠🙲🙵🖬▪🗏🡅🕮 ⇳♊■🖬⬩▫ 🙠✡✎⬀❑❁🕒 ◑⚖⬨♁⬩⓿❁🙠﴾[835] اقترنت (لن) فيها بظرف مختص بالزمان (اليوم)، فإذا كان أصل دلالة هذا الظرف يشعر بتلك الساعات المحدودة فإن هذا يعني أن (لن) إنما هي لنفي المستقبل لا للتأبيد، ولو كانت له للزم الجمع بين متناقضين، وهو فاسد.

- قوله تعالى في صفة اليهود :﴿❐◆🙠⬩♊ ③♦✌♦☺⍓✡❑❑⬀■🡐

(831) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 101، واللاميشي، التمهيد لقواعد التوحيد، 84.

(832) مفاتيح الغيب، 190/14.

(833) الكليات، 748. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 469/3.

(834) التحرير و التنوير، 275/8.

(835) سورة مريم، 26.

﴿ ﴾[836]

فلو كانت (لن) للتأبيد لكان في الآية تكرار بذكر (الأبد)، الذي هو نص في التأبيد، وهو خلاف الأصل، بالإضافة إلى أنهم يتمنون الموت يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿ ﴾[837] فدلّ ذلك على أن (لن) لا تقتضي التأبيد اقتضاء ذاتيا .

- قوله تعالى: ﴿ ﴾[838]، وقوله تعالى أيضا: ﴿ ﴾[839] ، فلو كانت لن للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها بـ(حتى) التي هي لانتهاء الغاية فثبت أن (لن) لا تفيد النفي المؤبد[840].

وههنا سؤال يفترض طرحه مفاده: أنه إذا ثبت بناء على هذه الأدلة أن (لن) لا تقتضي التأبيد من ذاتها، فهل معناه أنها لا تقتضيه لأمر خارج عنها؟.

والجواب أنه يمكن أن يفهم التأبيد معها من قرائن خارجة عنها، عقلية كانت أو لفظية أو حالية، ودليل ذلك مثل: قوله تعالى: ﴿ ﴾

---

(836) سورة البقرة، 95.

(837) سورة الزخرف،77.

(838) سورة يوسف، 80.

(839) سورة طه، 91.

(840) ابن أبي العز علي بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت،ط1، 1426-2005، 187. والكفوي ، الكليات، 1267. وابن هشام، مغني اللبيب، 374/1-375.

﴿ [illegible] ﴾[841]، وقوله تعالى:

﴿ [illegible] ﴾[842]. فقوله (لن يخلقوا ذبابا) هو نفي للقدرة على وجه التأبيد، وذلك أن العقل قد دلّ على استحالة أن يخلق أحدٌ غيرُ الله شيئاً البتة، كما أن استحالة الإتيان بآية من مثل القرآن معلومة بالقرائن الحالية لطبيعة هذا الكتاب العزيز[843].

إن ما ادّعاه الزمخشري من أن (لن) تمتاز على (لا) بمزيد توكيد النفي، يراه البعض دعوى لا دليل عليها، وأثبتوا عكس ذلك، أي أن تكون (لا) آكد و أقوى في النفي بـ (لن) وذلك لأن:

- النفي بـ (لا) قد يكون جوابا للقسم نحو (والله لايقوم زيد)، والمنفي بـ(لن) لا يكون جوابا له، ونفي الفعل إذا أقسم عليه آكد منه إذا لم يقسم[844].

- إذا قلت: لا يقوم زيد أبدا، فإن معنى النفي فيها بـ (لا) يمتد أكثر من امتداده بـ (لن)، يصدّقه النفي بـ(لا) في قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[845]؛ فقد اقترن فيه حرف الشرط في قوله تعالى: ﴿ [illegible] ﴾[846] بالفعل فصار من صيغ العموم، فانسحب على جميع الأزمنة، كأنه يقول :متى ما زعموا ذلك لوقت من الأوقات أو زمن من الأزمان، وقيل لهم تمنّوا الموت، فلا يتمنّونه،

---

(841) سورة الحج، 73.

(842) سورة البقرة، 24.

(843) السيف، الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، 1163/3. والجرمي إبراهيم، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، 305.

(844) المرادي الحسن بن قاسم، شرح الألفية لابن مالك، تحقيق فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف بيروت، ط1، 1428-2007، 117/2. و الكليات، 966.

(845) سورة الجمعة، 7.

(846) سورة الجمعة، 6.

وحرف الشرط دال على هذا المعنى، وحرف (لا) في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفي فيها، بخلاف الآية في سورة البقرة، فقد جاءت بـ (لن يتمنّوه) ، فقصّر من سعة النفي وقّرب لعدم سبقه بصيغة عموم، فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جميعا.

وبهذا التعليل على قصور النفي في (لن) و دلالتها على القرب، لم يكن للمعتزلة التعلّق بقوله (لن تراني) في نفي الرؤية، ولو كان النفي بـ (لا) لكان لهم ذلك، ولم يكن حجة لجواز تخصيص العموم بنص آخر، تماما كنفي الإدراك في (لا تدركه الأبصار) نفيا مطلقا[847].

وإذن، فإن قوله تعالى: (لن تراني) هو جواب عن سؤال موسى عليه السلام في الحال: (قال ربّ أني أنظر إليك)، وسؤاله طلب على حقيقته كما يؤذن به سياق الآية، وليس سؤالا من بني إسرائيل المحكي في قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[848]، فلو كان كذلك لكان طلبه: (أرهم ينظروا إليك) ويكون جوابه: (لن يروني)، أو (لن أُرى)، ثم إنه عليه السلام لم يَرُدّ عليهم وقت قرع كلامهم سَمعه، بل أخّره، بخلاف الرّد عليهم من ساعته حينما قالوا له: ﴿[illegible]﴾[849]، فقال ﴿[illegible]﴾"[850].

إننا نلمح مسلك الحذف والتقدير عند من صحّت الرؤية عندهم، فقدّروا في قوله تعالى (أرني أنظر إليك) مفعولا ثانيا محذوفا (نفسك) أو (ذاتك) للفعل (رأى) الذي دخلته الهمزة فصار متعديا لمفعولين، ليصبح المعنى: أرني نفسك وذاتك، وجملة (لن تراني) مستأنفة، لكونها

---

(847) السهيلي، عبد الرحمن، نتائج الفكر في النحو، تحقيق عبد الموجود أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 1992، 130-133. (بتصرف).

(848) سورة النساء، 153.

(849) سورة الأعراف، 138.

(850) التحرير و التنوير، 275/8.. وتفسير الرازي، 187/14. والنسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، 573/1

جوابا لسؤال مقدّر، كأنه قيل: فما قال الله له؟ (851).

مثل هذا المسلك يدفع تقدير النفاة بأن موسى طلب رؤية آية أو أمر عظيم لا يرى مثلُه في الدنيا مما لا تحتمله بنيته، وقد علّه الجمهور تكلّفا لا داعي له، وخطأ لا يعرفه أهل اللغة، فكيف وقد أراه الله من الآيات في نفسه ما لا غاية بعده؟ . فقد أراه آية تدكدك الجبل خّر معها صعقا، والآية التي يستقر معها الجبل دون الآية التي لا يستقر معها الجبل (852).

قال الباقلاني:" أنكرنا ذلك لأنه غير جائز في اللغة، لأن القائل لا يجوز أن يقول لمن يسمع كلامه أو يعرفه ولا يشك فيه (أرني أنظر إليك) وهو يريد (عرفني بنفسك)، أو (أرني فعلا من أفعالك)، هذا غير مستعمل في اللسان، ولأن النظر إذا أطلق فليس معناه إلا رؤية العين، وإن أريد به العلم فبدليل، ولأن النظر الذي في الآية معدّى بقوله (إليك) ، والنظر المعّدى بإلى لا يجوز في كلام العرب أن يراد به إلا نظر العين" (853).

كما أنهم ضّمنوا التجلّي معنى الإظهار والإبراز كغيرهم، من قولك : جلوتُ العروس أي أبرزتها، وجلوتُ السيف أخلصته من الصدأ، وتجلّى الشيء معنى :انكشف، والمعنى :فلما ظهر ربُّه للجبل جعله دكاً (854).

هذا وقد وافق الأشعريُ المعتزلةَ في أن قوله تعالى: (فإن استقر مكانه فسوف تراني) من قبيل ما تستعمله العرب في تبعيد الشيء، إذا كان الكلام مقترنا بمستحيل، واستشهد بقول الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لأخيها:

ولا أصالح قوما كنت حربهم   حتى تعود بياضا حُلكةُ القار

لكنه ليس في تبعيد الرؤية، لأنه سبحانه قرن الرؤية بمقدور جائز وما عُلّق على ممكن فهو ممكن غير مستحيل (855).

ولكي يستقيم معنى الآية على طولها أّولوا قوله: (تبت إليك) بعدم الرجوع إلى مثل تلك المسألة لهول ما أصابه، لا لأن الرؤية مستحيلة على الله، ولا لأنه عاص في سؤاله،وقد احتُمل

---

(851) روح المعاني، 45/5. فتح القدير، دار المعرفة، بيروت، ط 02، 1416، 1996، 305/2.

(852) الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، علم الكتاب، بيروت، دط، دت، 300. والماتريدي، التوحيد، 142. والزجاج، معاني القرآن و إعرابه، 374/2.

(853) التمهيد، 309.

(854) فتح القدير، 305/2.

(855) الإبانة عن أصول الديانة، 35.

أيضا أنه قد جدّد التوبة من ذنوب ذكرها أو يكون تاب من تركه الإذن في هذه المسألة العظيمة[856].

وأما قوله :(وأنا أول المؤمنين) قدّروا فيه جارا و مجرورا محذوفين، ليكون المعنى أيضا متّسقا، أي: وأنا أول المؤمنين بأنك لا ترى في الدنيا [857]، عكس ما قدّره مخالفوهم كما سبق.

فهذه الآية دليل على جواز وإمكانية وقوع الرؤية في الآخرة وليست العكس.

المطلب الثاني: دلالة لفظتي (النظر) و(الإدراك).

قوله تعالى: ﴿ ⇖❷🕔✽🕐⬀🖃☞❀✍✂ ⇦❍⇨🗎✗❻⇳❾➔✍•⬥
☎ ⧫❷🕔✽🕐⬀🖃☞❀✍✂ ➔🖰✗❻⇳❾⇖③ ◆❑➔♎◆❑
⇦❸❷⇗⌛⬧③⬂💻✍✂ ⇦✂⓿⬂➲✵🖪🙰◉✍✂ ◆❑➔♎◆❑ ﴾[858]
.

قوله تعالى: ﴿ ⬅■❑⇖♉⇖❑ ③⧫❑⬀✌⧫⬦✗⓿🖮
✍❑🙵✗♒🗄◆❻ 🗐❼■🖫⇗➀ ⬊❑◆❸⬂➲✍✵✡
✡⧫✍⇦➲❷⧫❑⬅ ﴾[859].

أما الآية الأولى فقد رأى المعتزلة ومن وافقهم أنها على ظاهرها في الدلالة على نفي الرؤية مطلقا، وقد حملوها على عموم النفي؛ من ذلك أن الجاحظ أبى أن تقيد بمثل قوله تعالى: ﴿ ⬅■❑⇖♉⇖❑
✍❑🙵✗♒🗄◆❻ 🗐❼■🖫⇗➀ ⬊❑◆❸⬂➲✍✵✡ 🖮⓿✗⬦⧫✌⬀❑⧫③
✡⧫✍⇦➲❷⧫❑⬅ ﴾، بعد أن نقل عن المثبتين للرؤية تخصيصها بها [860].

قال القاضي عبد الجبار مستدلا بالآية:" يدل على أنه لا يجوز أن يرى بالأبصار و العيون على وجه، في كل وقت، من غير تخصيص، لأنه تعالى عم بالنفي" [861]، ومثلهما

---

(856) الباقلاني، التمهيد، 307. والكليات، 474.

(857) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد سالم، دار أحد، السعودية، دط، دت، 2/232-233. والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2/373.

(858) سورة الأنعام، 103.

(859) سورة القيامة، 22-23.

(860) الغالي بلقاسم، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420-1999، 226.

أبو يعقوب الوارجلاني[862] لم يرّد المطلق إلى المقيد،لأن قوله في الأولى في الدنيا ،وحكم بالثانية في الآخرة، فاختلفتا [863].

ولكي يصح هذا العموم استدلوا بصحة استثناء جميع الأشخاص وجميع الأحوال عنه، فيقال: لا تدركه الأبصار إلا بصر فلان، وإلا في الحالة الفلانية، والإستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله، فثبت أن عموم هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الأشخاص، في كل الأحوال، وذلك يدل على أن أحدا لا يرى الله تعالى في شيء من الأحوال [864].

هذا وجه، ووجه ثان، أنهم لم يفرقوا بين معنى (الإدراك) و(الرؤية) في الآية، وكلاهما يجريان على حد واحد، قال ابن بدر الدين من الزيدية:" فإنه -أي الإدراك- متى قرن بالبصر لم يفهم منه إلا الرؤية، بدليل أنه لا يجوز أن يثبت بأحد اللّفظين، وينفي بالآخر؛ فلا يجوز أن يقال: أدركتُ ببصري شخصا ومارأيتُه بعيني، ولا أن يقال:رأيتُه بعيني ومأأدركتُه ببصري، بل يعدّ من قال ذلك مناقضا في كلامه، جاريا في المعنى مجرى من يقول: رأيته وما رأيتُه،وأدركتُه ومأأدركتُه، فثبت أن إدراك الأبصار هو رؤيتها" [865].

وأوجب القاضي عبدالجبّار ذلك بقوله فيما نصه " فيجب أن يدل الظاهر على ما قلناه، كما كان يدل لو قال: لا تراه الأبصار، لأن الإدراك إذا قرن بالبصر زال عنه

---

(861) متشابه القرآن، 255/2.

(862) هو يوسف بن إبراهيم السدراتي الورجلاني، المكنى بأبي يعقوب، ميلاده سنة 500هـ، أخذ عن أبي سليمان أيوب بن اسماعيل وأبي زكريا يحيى بن زكريا وغيرهما، وعنه أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف وأبو سليمان أيوب بن نوح، ومن آثاره: (الدليل والبرهان، وترتيب مسند الربيع بن حبيب، وغير ذلك)، توفي في بلده عن عمر يناهز 70سنة (570هـ). ينظر ترجمته: حبزي دليلة، الآراء الكلامية لأبي يعقوب الورجلاني (رسالة ماجستير)، مكتبة مسقط، عمان، ط1، 1430، 42-79.

(863) الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تحقيق سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403-1983، 77/1.

(864) الرازي، مفاتيح الغيب، 104/13.

(865)ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، 110.

الاحتمال، ولا يجوز في اللغة أن يراد به إلا الرؤية بالبصر،ولذلك يجريان في النفي والإثبات على حد واحد" [866].

وزيادة على هذا وذاك، فإنه يفهم من كلامهم أن أسلوب الآية إنشائي وقع موقع الخبر، بصيغة

المدح، لغرض الاحتراز عن مساواة اللاحق بالسابق،كما في قوله تعالى: ﴿♦✌︎☞︎⬧︎ ⬥︎⧫︎ ❑︎⧫︎◆⬧︎ ☑︎➐︎ ⧫︎⬧︎✱︎⬆︎⇧︎ ✱︎⇧︎ ⧫︎◆➒︎☞︎ ⬅︎➒︎⬧︎ ✂︎☞︎✍︎⧫︎ ❑︎◆✂︎☞︎✱︎⇧︎&︎❑︎➒︎⬅︎❑︎⊞︎✂︎☎︎﴾ [867]، قالوا:" ووجه الإستدلال بالآية أن الله تمدح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه تمدحاً راجعاً لذاته ، وإدراك الأبصار هو رؤيتها، وكل ما يتمدح الله تعالى بنفيه فإثباته نقص، والنقص لا يجوز عليه في حال من الأحوال، فثبت أنه تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة " [868].

وهو إنشاء غير طلبي، لا يستلزم مطلوبا ليس حاصلاً وقت الطلب، ويقابله الإنشاء الطلبي أي: ما يستلزم مطلوباً ليس حاصلا وقت الطلب، من صيغه: الأمر والنهي والاستفهام والدعاء والتمني

والنداء ...إلخ، والإنشاء بقسميه هذين يفترق عن الخبر في كونه لا يحتمل صدقا ولا كذبا لذاته في الواقع [869].

وهذا الكلام لا يعني أن البلاغيين والمفّسرين المسلمين اتخذوا ثنائية الخبر والإنشاء لجواز أن يكون القرآن محتملا للتكذيب ومخالفة الواقع، وإنما اتخذوها منهجا للإحاطة بأساليب النص القرآني المختلفة، ولبيان مقاصد الخطاب القرآني [870].

وخالف أهل السنة في الاستدلال بهذة الآية، وذهبوا إلى أنها على نفي العموم، لا على عموم النفي كما ذهب إليه أكثر النفاة، بمعنى أنه إذا جاز التسليم جدلاً بأن (الإدراك) و(الرؤية) مترادفان فإن النفي يقع على بعض الأبصار لا على عموم الأبصار، يقول

---

(866) متشابه القرآن، 255/2.

(867) سورة هود، 54.

(868) ينابيع النصيحة، 108-109. ومتشابه القرآن، 255/2.

(869) حمودي خالد، البحث البلاغي عند الأصوليين، دار العصماء، دمشق، ط1، 1432-2011، 54.

(870) الجطلاوي عبد الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، 555.

الشوكاني:" قد تقرر في علم البيان والميزان أن رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، فالمعنى :لا تدركه الأبصار وهي أبصار الكفار، هذا على تسليم أن نفي الإدراك يستلزم نفي الرؤية، فالمراد به هذه الرؤية الخاصة، والآية من سلب العموم لا من عموم السلب، والأول تخلفه الجزئية، والتقدير :لا تدركه كل الأبصار بل بعضها، وهي أبصار المؤمنين" (871).

وإذا كان الاستدلال على عموم النفي بصحة الاستثناء كما أشار الفريق الأول، فإن الرازي يعارضه بصحة الاستثناء عن جمع القلة، ليخلص إلى أن الآية تفيد نفي العموم، قال:" و أما الاستدلال بصحة الاستثناء على عموم النفي فمعارض بصحة الاستثناء عن جمع القلة مع أنها لا تفيد عموم النفي، بل نسلم أنه يفيد العموم إلا أن نفي العموم غير، وعموم النفي غير، وقد دللنا على أن هذا اللفظ لا يفيد إلا نفي العموم، وبيّنّا أن نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص...وبالجملة فالدليل العقلي دلّ على أن قوله: (لا تدركه الأبصار) يفيد نفي العموم، وثبت بصريح العقل أن نفي العموم مغاير لعموم النفي، ومقصودهم إنما يتّم لو دلّت الآية على عموم النّفي" (872).

والإدراك عند هؤلاء غير الرؤية، وأن بينهما عموم وخصوص، أواشتراك لفظي، فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية؛ كالأعمى الذي طلب رجلا هاربا منه فأدركه ولم يره، فهذا من إدراك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد" (873).

وعرّف الكفوي الإدراك بأنه:" تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك" (874)، أو هو" منع الوقوف عند حدود الشيء، كالظل في التحقيق يُرى لكنه لا يدرك إلا بالشمس" (875)، وباختصار:" إدراك الشيء عبارة عن الإحاطة به" (876).

---

(871) الشوكاني، فتح القدير، 161/2.

(872) مفاتيح الغيب، 105/13.

(873) ابن تيمية، التفسير الكبير، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408-1988، 242/4. ويسرى السيد أحمد، بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط1، 1414-1993، 128/2.

(874) الكليات، 80.

(875) الماتريدي، التوحيد، 146.

(876) الشوكاني، فتح القدير، 186/2.

وأما الرؤية فحقيقتها:" إذا أضيفت للأعيان تكون بالبصر، و قد يراد بها العلم مجازًا بالقرينة"[877].

قالوا في الفرق بينهما أن الرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكًا [878]، وبمقتضى هذا التفريق ذهبوا إلى أن المنفّي في الآية هو الإدراك لا مجرد الرؤية، فلا يلزم من نفي الإدراك إحالة رؤيته تعالى.

ولو صّح أن رؤية البصر هي إدراك البصر، للزم عدم التفريق بين علم الله بالقلب وبين إدراكه به من حيث أن الرؤية هي النظر بالعين والقلب [879].

فإذا كان قوله (وهو يدرك الأبصار) معناه أنه يعلمها، لوجب أن يكون النفي بناء على عطف أحد الكلامين على الآخر للعلم لا لرؤية الأبصار [880]، وإذن؛ فليس قوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) لنفي الرؤية بالبصر ولا لنفي العلم، ولكن يدل على أنه تعالى لا تحيط بحقيقته الأبصار وهو محيط بحقيقتها [881].

قال النسفي:"وتشبُّث المعتزلة بهذه الآية لا يُستتب، لأن المنفي هو الإدراك لا الرؤية، والإدراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل إدراكه لا رؤيته، فنزل الإدراك من الرؤية منزلة الإحاطة من العلم، ونفي الإحاطة التي تقتضي الوقوف على الجوانب والحدود لا تقتضي نفي العلم به"[882].

هذا وقد ذهب ابن تيمية إلى أن الآية (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) لا تحتاج إلى تقييد النفي فيها ولا خروجٍ ظاهرها، مثل ُ :" تخصيص الأبصار بأبصار الكافرين المكذِّبين، أو تقدير جار ومجرور محذوفين (في الدنيا)" [883]، وقد عدّ ذلك من الأقوال التي

---

(877) الكليات، 748.

(878) الكليات، 65. والأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، 55. وتفسير الرازي، 104/13.

(879) لسان العرب، 291/14.

(880) الإبانة عن أصول الديانة، 61.

(881) الأندلسي، البحر المحيط، 156/4، الإقتصاد في الإعتقاد، 102.

(882) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 494/1.

(883) الأشعري، الإبانة، 47. والشوكاني، فتح القدير، 168/6.

فيها تكلّف، لاكتفائه بأن الإدراك في اللغة ليس مرادفا للرؤية، بل هو أخصّ منها"[884].

زيادة على ذلك، فقد لجأ ابن القيم لموافقة شيخه في عدم تضمين الإدراك معنى الرؤية إلى التنبيه بالأدنى على الأعلى -دلالة الأولى - وذلك بأن ضرب المثال بالشمس، قال:" وهذه الشمس -ولله المثل الأعلى -نراها ولاندركها كما هي عليه، ولا قريبًا من ذلك، ولذلك قال ابن عباس لمن سأله، وأورد عليه (لا تدركه الأبصار) فقال :ألست ترى السماء؟ قال : بلى، قال: أتدركها؟ قال: لا، قال: فالله تعالى أعظم وأجلّ" [885].

وأما الآية (إلى ربها ناظرة) فقد أنكر النفاة على القوم تعلّقهم بظاهرهما في إثبات الرؤية، لأن النظر في الآية لا يفيدها، باعتبارها أنها ليست من أقسامه.

ومن أقسام النظر [886]:

- تقليب الحدقة الصحيحة حيال المرئي طلبا لؤريته، نحو قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[887]، وقوله ﴿[illegible]﴾ [888].

- ومنها التعطف والرحمة، نحو قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [889].

- ومنها الانتظار، نحو قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾ [890].

---

(884) التفسير الكبير، 244/4.

(885) بدائع التفسير، 170/2.

(886) أمالي المرتضى/ 36/1، والأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، 35.

(887) سورة الأنعام، 99.

(888) سورة البقرة، 259.

(889) سورة الحديد، 13

(890) سورة النمل، 35.

- ومنها التأمل و التفكر، نحو قوله تعالى: ﴿ ﴾ [891]، وقوله أيضا: ﴿ ﴾ [892].

حمل المحيلون للرؤية (ناظرة) في قوله تعالى: ﴿ ﴾ على نظر العين، وعلى الانتظار، وبكلا المحملين لم يذهبوا إلى معاينة الله تعالى بالنظر؛ فقد ذهب الشريف المرتضى إلى أن (ناظرة) من نظر العين، ولكن مع تأويله (إلى) بأنها اسمية لا حرفية، واحد آلاء وهي النعم، نحو قوله تعالى: ﴿ ﴾ [893]، وهي مفعول به مقدم منصوب بـ(ناظرة)، كما أنه أبقى في الوقت نفسه (إلى) على اسميتها وأوّل (ناظرة) بمعنى الانتظار، أي منتظرة، والتقدير: وجوه يومئذ ناضرة منتظرة نعمة ربها.

قال:" سواء كان النظر المذكور في الآية هو الانتظار بالقلب، أو الرؤية بالعين، وهو أن يحمل قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة) على أنه أراد به نعمة ربها، لأن الآلاء النعم، قال بن وائل:

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلـــًى

أراد أنه لا يخون نعمة، فأراد بـ(إلى ربها)نعمةَ ربها"[894].

وخالفه الطبرسي في كون (إلى) اسم، وأبقاها على أصلها أنها حرفية، ثم تابعه في تأويل (ناظرة) بمعنى منتظرة، ولكنه قدّر مضافا محذوفا هو (ثواب)، ليكون المعنى المقدّر: منتظرة ثواب ربها" [895]، وبه قال الجاحظ وغيره [896].

---

(891) سورة الغاشية، 17.

(892) سورة يونس، 101

(893) سورة الرحمن، 16.

(894) أمالي المرتضى، 37/1.

(895) مجمع البيان، 128/29.

(896) بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، 226-227، والهواري هود بن محكم، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج شريفي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، 444/4.

وعلى نهجهما سار الأخفش في حمل الآية بالمحملين السابقين، غير أنه لما عني بالنظر نظر البصر جعل (إلى) بمعنى (من)، وقدّر جارا ومجرورا محذوفين يتعلق به (ناظرة) ويكون معمولا له، والمعنى: إلى ما يأتيهم من نعمه ورزقه ناظرة، أي تنظر في رزقها وما يأتيها من الله، كما ضّمن (النظر) معنى (الانتظار) وجها ثانيا، كقول القائل: والله ما أنظر إلا إلى الله وإليك، أي: أنتظر ما عند الله وما عندك، ومعنى الآية على هذا التضمين: ما عند الله منتظرة. بتقديره مضافا ومضافا إليه محذوفين (ما عند)، وجعل (إلى) زائدة [897].

فهؤلاء الذي ضّمنوا النظر معنى الانتظار، ولم يعلّقوه بقوله تعالى (إلى ربها)، وعلّقوه بمُقَدَّر محذوف، لم يمنعهم كون (انتظر) لا يتعدى (بإلى). بل يتعدى بنفسه، فلا يقال: انتظرت إليه، بل انتظرته. واستدلوا على ما ذهبوا إليه من تعدية (انتظر) بإلى بمجيئه في الشعر، مثل:

وجوه يوم بدر ناظـــــرات إلى الرحمن تنتظر الخلاصا

وقول جميل بن معمر:

وإذا نظـرت إليك من ملك والبحر من دونك حدتني نعماء

وقول الآخر:

إني إليك لما وعدت لناظـر نظر الفقير إلى الغني المـوســـر

وقول البعيث:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى إلى ملك ركن المعارف ناظرة" [898].

ولقد بنى الزمخشري رأيه في الآية على مذهبه الذي يقضي بأن تقديم المفعول يدل على الاختصاص، لذا فاختصاصه سبحانه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى لا يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء [899].

---

(897) معاني القرآن، 721/2.

(898) ينابيع النصيحة ، 116، وأضواء على متشابهات القرآن، 178/2.

(899) أبو حيان، البحر المحيط، 292/8.

وثمة تعليل آخر ذهب إليه القاضي الجبار، حيث جعل (ناظرة) صفة لـ(وجوه)، وأراد بالوجوه جملة الإنسان لا البعض المخصوص، يشهد له قوله تعالى من بعده :
﴿□◆□↖Ȣ↖□❑■⋖ ③□❑◊♦✎◆⬨✈⓿◎ ⭭♦☞·✍❸◆□⋖ ✍⬧→⬤⬤♊❺ 🕮□♌
③↖⬛⬚☐➔⬗⬧• ✈✈&□☞ ☐⬧☞⬙ ⬙⓿♦□⋖﴾[900]، فوصفها بالظن الذي لا يليق بالوجه، فإذا صحّ ذلك وجب كون الكلام مجملا، لأن الجملة إذاُ وصفت بأنها ناظرة، لم يفُهم أن المراد بها الرؤية، هذا من نحو، ومن نحو ثان زعم أن تعليق النظر بالوجه غير معروف في اللغة أصلا، وتعليقه به كتعليقه بالرأس، وذلك خلاف ما يعرف تعليقه بالعين لما فيه من إفادة الرؤية [901].

وأما أهل السنة فيرون أن موضوع هذه الآية صريح في معاينة الحق سبحانه بالبصر، إعلانا بتشريف تلك الوجوه الناعمة المشرقة بذلك، لا يشاركها في النظر إليه تعالى من يكون دون رتبتهم.

وكونها خاصة في الدلالة على إثبات الرؤية، فقد خصص بها عموم الآية السابقة [902].

لقد اختلف المعربون في لفظ (ناظرة)؛ فعلى الغالب قد وقعت خبرا للمبتدأ (وجوه)، كما أعربت صفة ثانية للوجوه، و أيا كان إعرابها فإننا نلاحظ أن الجار و المجرور (إلى ربها) متعلقان بها[903].

ولقد أجمع أهل السنة على أن النظر في قوله (إلى ربها ناظرة) حقيقة في الرؤية والإبصار بالعين، لأنه موصول بإلى، مقرون بذكر الوجه، قال الباقلاني:" وإذا قرن النظر بذكر الوجه وعُدّي بحرف الجر، ولم يضف الوجه إلى قبيلة وعشيرة، الوجه الجارحة التي توصف بالنضارة التي تختص بالوجه الذي فيه العينين، فمعناه رؤية الأبصار، كقوله تعالى:
﴿□⬧•✍✍☼→⬤❷ ⬗⬙🖫■❼🗐 ⬖•➔⬚✍✋⬙①⬙ □◆#•❸◆✂⬚⬙①⬙
⬙•☠⬀ ③◆☜◆O⬤C□O⬃ ☎ □◆✂✍☼→⬤❷⬀ ⬗⬙🖫■❼🗐

---

(900)سورة القيامة،24-25.

(901) متشابه القرآن، 2/673-674، وتنزيه القرآن عن المطاعن، 387.

(902) تفسير الرازي، 13/135. والباقلاني، التمهيد، 306.

(903) الهمذاني حسين بن أبي العز، الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق فهمي النمر وفؤاد مخيمر، دار الثقافة، الدوحة، دط، 1411-1991، 4/576. والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، 2/1254.

﴿❍♑♎❏♐☺☐♏⓿✍②☙﴾ [904]، أي: انظر بعينك، وخلافه قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولّى　　فإنّ غدا لناظره قريب

فلم يقرن النظر بذكر الوجه، ولا عدّاه بإلى لما أراد الانتظار" [905].

واضح من كلامهم أنهم لم يضمّنوا لفظ النظر في الآية معنى الانتظار، وإن كان يستعمل فيه كما سبق وأن ذكرت، وحجّتهم في ذلك :أن النظر لاي ُعدّى بإلى إلا بمعنى الرؤية وليس كذلك انتظر، شاهده قول الشاعر:

نظرت إليها والنجوم كأنها　　مصابيح رهبان تشبّ لقفال

وقول الآخر:

نظ.رت إلى من حسّن الله وجهه　　فيا نظرة كادت على وامق تقضي

والقاضي على الوامق العاشق إنما هي رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه، وهما بخلاف ما إن أريد الانتظار كما في قول الشاعر:

فإنكما إن تنظراني ساعة　　من الدهر تنفعني لدى أمّ جندب" [906].

وأما ما احت ُج به من تعدية (انتظر) بإلى قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات　　إلى الرحمن تنتـظر الخلاصا

وغيره، فقد أجاب بعض الأشاعرة بأنه لم يرد الانتظار، وإنما أراد نظر الأبصار إلى سماء الرحمن، وإلى الجهة التي يرتقب منها النصر، أي: قدّروا مجرورا مضافا (سماء)، وفي معناه قوله تعالى: ﴿♤⑨⧫⇧ ✡⧫⓿⧫❽▤✍⧫◑⧫◼♐◼✽ ◻◆♉⇧♍♑☒⌨☐ ✗♑❼

✃☞♏❍❍☺☐☞☞✐⬀♑☎ ◘⧫◼✡⬉◻◆☜♏☜♑⑩◆✡◻⌨☐

♤♑⌨⬀✃⧫♗ॐ ✍⧫⓿⬀➲✽☜♏♑☐☞﴾ [907] ، فذكر الوجه وأراد تقلّب عينيه نحو

---

(904) سورة البقرة، 259.

(905) التمهيد، 311. والأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، 112-115. والإيجي، المواقف في علم الكلام، 305. وابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين للرازي، 392. وابن القيم، الصواعق المرسلة، 194/1. وشرح العقيدة الطحاوية، 184.القاري الملاّ علي، شرح الفقه الأكبر، 179.

(906) الشوكاني، فتح القدير، 416/5، الطوفي أبو الربيع نجم الدين، الصعقة العصبية في الرد على منكري العربية، تحقيق محمد الفاضل، مكتبة العبيكات، الرياض، ط1، 1417-1997، 404-405.

(907) سورة البقرة، 144.

السماء ينتظر نزول الملك عليه[908].

في حين أجاب البعض الآخر بأن هذا البيت قد أبدل فيه يوم بكر بيوم بدر، ويوم بكر هو اليوم الذي قُتل فيه مسيلمة، فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخلاص، وكان قد سمى نفسه رحمان اليمامة، وهذا نظر الرؤية [909].

وحمل (إلى) على الاسمية بمعنى نعمة مفرد آلاء، محمل خطأ عندهم، من حيث إن (إلى) وردت في غالب مواضعها في اللغة حرفا، فيكون حملها على غالب أحوالها أولى [910].

هذا من نحو، ومن نحو ثان، فإن أهل اللغة قالوا (الآلاء) وهي النعم لا واحد لها من لفظها كالخيل النّعم، وهي الإبل والبقر والشاء، فلا يقال :خَيلة و نَعمة، وإنّ قول بن وائل (لا يخون إلى) بمعنى لا يخون نعمة، فلم يأت في اللغة، ولكن يقال .كفر النعمة وغبطها. وإنما يقال:خان العهد والميثاق، لذا فإن منهم من حمل قول بن وائل على تشديد اللام في إلّى، والإلّ: العهد كما في قوله تعالى: ﴿•• ③♦❷⬀🕭➔⌨🡐❑♌♦ ×⬀❼ ☙①⊘⟐❋⏲⬩⏲♉❑⬆🕮♦❑ 🗐 ☪❑❑✎⌀❶ ••♦❑”⬩⬀◑ ✍♊⌀✎⬂⬩⬉✎ ♎➔⬉⚉ ✁☙♐☙⬂☺🡐➔⬂✌♦⑨🡐❑♍☙﴾[911] وخفّف لضرورة الشعر، وهذا أنسب، لأنه عطف على قطيعة الرحم، وقطيعة الرحم أقرب إلى خيانة العهد منها إلى كفر النعمة [912] وإذن فمعنى :منتظرة نعمة ربها، عدول عن ظاهر اللفظ فلا يصح التسليم به .

وأما الإضمار في قولهم (إلى ثواب ربها) فإنه إذا كان الرازي يخطّئه لأن زيادته من غير حاجة لا يجوز، فإنّ القصّاب والدارمي يريان أن ذلك ليس بخلاف، لما دلّ عليه القرآن، إذ لا ثواب أجلّ من انتظار رؤية الربّ سبحانه، لأنه غاية الطالبين، وأمتع تمتّع المتمتّعين [913].

---

(908) الإبانة، 20. التمهيد، 311. المواقف، 306.

(909) البغدادي، أصول الدين، 100.

(910) الأزهري، تهذيب اللغة، 427/15. المرادي، شرح الألفية، 392/1.

(911) سورة التوبة، 10.

(912) الطوفي، الصعقة الغضبية، 402-403.

(913) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، 393. والقصاب محمد، نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، تحقيق شايع الأشمري، دار ابن القيم، السعودية، دار بن عفان، القاهرة، ط1، 1424-2003، 404/4. الدارمي أبوسعيد عثمان، الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، الكويت، ط02، 1416-1995، 128.

ولقد نفى الجمهور أيضا دعوى إفادة تقديم المعمول على عامله الاختصاص، والتي ترتّب عليها وجوبُ حمل النظر على غير النظر إليه سبحانه كما ذهب الزمخشري، وهو خلاف الأصل والأصل تأخيره، ومن الجائز أيضا أن يُنعم عليهم وهم ينظرون مع النعم إلى غيرها، كالملائكة وعذاب المعذَّبين ونحو ذلك، وبالتالي فإن حصر النظر في نعمة ربهم يحتاج إلى دليل، وإلا فلا [914].

كما ردّوا أن يكون المراد بالنظر المعدّى بإلى في الآية لتقليب الحدقة، بحجة أن القائل لو قال: نظرت إلى الهلال فلم أره، لكان نظر ورأى سواء، ولأفضى ذلك إلى التناقض، ردّوه بتقديرهم مضافا محذوفا قام المضاف إليه مقامه وهو جهة أو مطلع. والمعنى: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أرى الهلال، أو نظرت جهة الهلال فما رأيته فيها، لأن الهلال يكون خفيا، وأول ما يرى الناظر جهته فيطوف عليه فيها حتى يصادفه شعاع عينه فيراه، فلا تناقض عندئذ [915]. وقول النابغة:

وما رأيتُك إلا نظــرة عرضت　　　　يوم النّمارة والمأمور مأمـــــور

يوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية، لأنه استثنى النظرة من الرؤية، والأصل في الاستثناء الاتصال، وانقطاعه خلافه [916].

وضّمن الأشعرية الظن الوارد في الآية المعطوفة على التي قبلها-﴿◻◆◻⇖♉⇖◻■⋞ •✍◻➔✎▦⇖③ ♌◻🕮 ❺♊⓿➔⬧✍ ⋞◻◆❸⬀⬧◆✍ ◎⓿✎⬦◆✍⬀◻◆③ ▤✎&◻◆✍ ◻⬧◆✍⬀⬀⬧❷◆◻⋞﴾ [917] معنى اليقين، ونفوا إضافته إلى الوجوه كما قال القاضي عبد الجبار،وحملوه على أنه خطاب للنّبي ρ، أي:تتيقّن أنت أن يُفعل بها فاقرة [918].

المطلب الثالث: الاستعارة التخييلية في لفظة (الحجاب).

---

(914) الصعقة الغضبة، 403. روح المعاني، 182/15.

(915) الإيجي، المواقف، 306. والصعقة الغضبية، 401.

(916) المصدر نفسه، 406.

(917) سورة القيامة، 24-25.

(918) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، 101.

- قوله تعالى: ﴿ ⬀☠⌀&⌀⯑▪❻ ⌶♦⬉ ⬀☠⬋&☐✠☡◑ ✍☒☒🖎 ﴾
③♦❑⬀✌♦⯑⌀⓿🖮 ✈⌖☼◘⬄⬈➔❑🖃⬅❑♌♦ ﴾[919].

- وحديث أبي موسى الأشعري أن النّبي ρ قال: «**جنّتان من فضّة آنيتهُما وما فيهما، وجنّتان من ذهب، آنيتهُما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنةّ عدن**» [920].

- وحديث عدي بن حاتم أن النّبي ρ قال: «**ما منكم من أحد إلا سيكلّمه ربُّه ليس بينه و بينه ترجمان ولا حجاب يحجبه**» [921].

- وحديث جرير بن عبد الله الذي فيه أن النبي ρ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال:**«أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته»** [922].

لفظا (الحجاب) و(الرداء) الواردان في الآية والحديثين حديث أبي موسى، وحديث عديّ هما محل الشاهد، والمراد بهما معا الآفة المانعة من رؤية الله تعالى الموجودة بأبصارهم، على رأي المثبتين للرؤية [923]، وقد استدل بآية المطففين المجيزون للرؤية وفق مفهوم المخالفة كما سيأتي.

لقد امتنع القاضي عبد الجبار أن يكون الحجاب المراد من ظواهر الآية والحديثين خلق آفة في عيون الكفار يزيلها عن عيون أوليائه فيرونه، إلا أن هناك حاجزا أو حاجبا يمنع من رؤيته يقتضيه ظاهر اللفظ.

ودليل امتناعه أن الآفة التي في العين لا تسمى بهذا الاسم" لذلك لا يقال في الضرير إن بينه وبين المرئي الذي بحضرته حجابا، ويقال ذلك في البصير إذا حال بينه وبين المرئي ساتر" [924].

---

(919) سورة المطففين، 15.

(920) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى:(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، 2710/6، رقم: 7006. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، 163/1، رقم: 180.

(921) صحيح البخاري، 2709/6، رقم: 7005. وصحيح مسلم، 703/2، رقم: 1016.

(922) صحيح البخاري، 2703/6، رقم: 6997، 6999. وصحيح مسلم،439/1، رقم: 633.

(923) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 466/10-467

(924) القاضي عبد الجبار، المغني، 221/4.

ودائما نفيا للتشبيه والتجسيم رفض أن تكون الآية دالة على رؤيته تعالى، بحيث يرفع الحجب عنه للمؤمنين فيروه، ويحتجب عن غيرهم فيمُنعون من رؤيته، لذا قدّر مضافا محذوفا (رحمة) وأقام (مِن) مقام (عن)، ليصحّ المعنى عنده: من رحمة الله ممنوعون.

قال فيما نصه:" والمراد بالآية: أنهم ممنوعون من رحمة الله، لأن الحجب هو المنع- حمله على ظاهره، ولذلك يقال فيمن يمنع الوصول إلى الأمير: إنه حاجب له، وإن كان الممنوع مشاهدا له...فبيّن بذلك أنه تعالى يمنعهم بذلك من رحمته وسعة فضله" [(925)].

حديث جرير بن عبد الله الذي فيه أن النبي ρ نظر إلى القمر ليلة بدر ثم قال:" إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته"، ففيه وجه من وجوه البلاغة وهو التشبيه، أداته الكاف، وجريا وراء التنّزيه المطلق لم يمتنعوا من تضمين الفعل (ترون) معنى (العلم)، " فإذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله: (ترون ربكم): كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح، لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه إذا حمل على العلم من حيث شاركه في أنه ضروري، أصح" [(926)].

قال شرف الدين الزيدي:" فنحمله إذا صحّ عن للّول عليه السلام على أن المراد به العلم، لأن الرؤية تستعمل بمعنى العلم في اللغة، قال تعالى: ﴿📖❒♏⬧⬑⬄ ✍⬧❷⧫
✍⬧❶⬧⬧⊠❍⬧⬨ ⬧ ⬧❖❸⧫⬧ ⬧ ⬧⬧⬧◆❸⬧
⬧✍❶⬧⬧ ⬧❷⬧ ⬧☠⬧♏❒📖﴿ ﴾⬧✍❶⬧⬧⬧⬧⬧⬧﴾ [(927)]، وقال: ﴿📖❒♏⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧⬧﴾ [(928)]، أي: ألم تعلم.

وقال الشاعر:

رأيت الله إذا سمى نزارا   و أسكنهم بمكة قاطنينا

أي: علمت الله، بل حمله على المعرفة بالله أولى" (5).

---

(925) متشابه القرآن، 683/2. وأيضا: ينابيع النصيحة، 118.

(926) المغني ، 231/4

(927) سورة الفيل، 01.

(928) سورة الفجر، 06.

وللإشارة، فبالإضافة إلى هذه التخريجات اللغوية فإنهم قد عدّوا هذه الأحاديث وغيرها من أخبار الآحاد التي لا توصل إلا إلى الظن فقط متى تكاملت شرائطها، فلا يصح قبولها فيما طريقه العلم، ولا يرُجع إليها في معرفة التوحيد وسائر أصول الدين، ولو صحّ سندُها وسلِم رواتُها من الطعن، ومن باب أولى ردّ المطعون فيها، على نحو الأخبار الثمانية التي نقلها القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي، ولا واحد منها إلا وقد طُعن فيه، كما أنهم نقلوا جملة من الأخبار رواها شيوخُهم تعُارض أحاديث الرؤية المطعون فيها [929].

وأما عند أهل السنة فهي متواترة عندهم، وهي وإن كانت آحادا إلا أنها قويت باستفاضتها، وتلقي الأمة لها بالقبول على ثبوت مثل هذا الأصل بها خلافا لمن لا يثبت بها عنده [930].

ولفظ (الحجاب) أو (الرداء) المذكور في حديث عديّ بن حاتم وحديث أبي موسى الأشعري، أوجبوا صرفه عن ظاهره، لأن ظاهره مستحيل على (الله) لما فيه من وصف الأجسام، وقالوا بأن المراد منه الآفة المانعة لهم من رؤيته الموجودة بأبصارهم، أي أن الرداء أو الحجاب هو المانع من الرؤية، فيكون نفيه نفي المانع منها، وسمّاه كذلك مجازا واتّساعا، إذ منزلته في المنع من رؤيته منزلة الرداء وسائر ما يحتجب به [931].

فاستعير نفيه لعدم المنع، على سبيل الاستعارة التخيلية (الخيالية) وهي:" أن يشترك شيئان في الوصف، ثم يعقد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفا، فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر، فيثبت ذلك للمستعار مبالغة في إثبات المشترك، وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوي التجسيم" [932].

قال القرطبي:" وليست العظمة والكبرياء من جنس الثّياب المحسوسة، وإنما هي توسعات، ووجه المناسبة أن الرداء والإزار لما كانا ملازمين للإنسان مخصوصين به، لا يشاركه

---

(929) المغني، 226-225/4، ينابيع النصيحة، 120 وما بعدها.

(930) شرح العقيدة الطحاوية، 188-189. والطوفي، الصعقة العصبية، 404. واللاميشي، التمهيد لقواعد التوحيد، 80.

(931) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 466/10. و القاضي اليحصبي أبو الفضل عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحي إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1419-1998، 539/1.

(932) ابن حجر، فتح الباري، 529/13.

فيهما غيره، عبّر عن عظمة الله وكبريائه بهما، لأنهما مما لا يجوز مشاركة الله فيهما" (933).

ويهتدي البلاغيون إلى أن التمثيل على سبيل الاستعارة أبلغ وأوكد وأشدّ من التمثيل لا على سبيلها، فإذا قلت: (جّم الرماد) مثلا؛ فقد أثبتّ له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، و أوجبته إيجابا هو أشد، وادّعيته دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق (934).

والاستعارة تقّسم أقساما عدة باعتبارات مختلفة، منها التحقيقية (التصريحية) والتخيلية (المكنية)، وهما قسمان بالنظر إلى أحد طرفيها.

فالتحقيقية: هي ما تحقّق معناها حسّا أو عقلا، نحو قولك: رأيت أسدا يرمي، وقولك: أبديتُ نورا، أي: حجّة، ومثالها أيضا قول المتنّبي يصف دخول رسول الروم على سيف الدولة:

وأقبل يمشي على البساط فما درى إلى البحر يسعى أم إلى البدر يرتقي

وأما التخيلية :فهي عبارة عن إثبات أمرمختص بالمشبه به للمشبه، نحو قول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظافرها ألفيتَ كلّ تميمة لا تنفع" (935).

هذا ولا يزال الحذف والتقدير مسلكا معمولا به حتى في تأويل النصوص الحديثية المتشابهة، من ذلك ما صّرح ابن حجر به في كلامه:" وحاصله أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية، فكأن في الكلام حذفا تقديره بعد قوله: إلا رداء الكبرياء، فإنه يمّن عليهم برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر إليه" (936).

وأما حديث جرير الذي فيه (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) فقد حُمل التشبيه فيه على ظاهره خلافا للمعتزلة، وأداته الكاف، وهو تشبيه رؤية لرؤية، لا للمرئي كما

---

(933) القرطبي أبو العباس أحمد، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محي الدين ديب، دار بن كثير، دمشق، ط2، 1420-1999، 412/1.

(934) القزويني الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، 478. والجرجاني، دلائل الإعجاز، 71.

(935) الكاف عمر، البلاغة، 334-335،339. والإيضاح في علوم البلاغة، 62/4. ويحي العلوي، الطراز،232/1.

(936) سورة الفتح، 531/13.

قد توّهم [937].

وإذاً، فخلاصة معنى الأحاديث، أنّ مقتضى عزة الله واستغنائه أن لا يراه أحد، لكن رحمة الله للمؤمنين اقتضت أن يريهم وجهه كمالا للنّعمة، فإذا زال المانع فعل معهم خلاف مقتضى الكبرياء، فكأنه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم.

عند الإمعان في مناقشة نفاة الرؤية للأدلة المسوقة في هذا العرض فإننا نستشف حضورا قويا لمسلك التضمين والتقدير في توجيهاتهم اللغوية للمسألة، وذلك ديدنهم، إذ لم يخل نص واحد منها، بدليل أنهم يعتمدونهما حتى في تأويل النصوص التي تنم ظواهرها عن ملاقاة الناس ربهم يوم القيامة، وبالتالي رؤيته، تماما كما في تأويل قوله تعالى: ﴿ ☎✁❑➔◑⌚■◘❿✍☠⬋☞□⌧❑🕮 ♦♌❑❻☪⇑➔♦③ ♦×⇦⚭⌂⅄✏☞✁ ⚭❍⬂⓿⬩⬧☯⬀ ⬀☠⬅♑✹✡❑🕮◆❑ ⬀☠⬀☞⬀☵⬨◆❻ ❻◆⌚♉⬀➔⬁⬉❑♌♦﴾ [938]، حيث ذهبوا إلى أن الظن كما يقتضيه الظاهر هو الشك، ولهذا لا يجب في الظن أن يكون مظنونهُ على ما تناوله، فلا يصحّ التعلّق بظاهر الآية، وإذ أجمع المفسرون على أن الظن هنا بمعنى العلم، فقد ذهب المعتزلة إلى تقدير مفعول محذوف يصح اليقين في اعتقاد ملاقاته، والمعنى: الذين يعلمون أنهم ملاقوا ما وعدهم به من الثواب، فذكر الله تعالى في الآية نفسه وأراد فعله، كقوله تعالى: ﴿ ❑⬉⌂⚭⌸➔❑✁☎ ⬉♦✍■❼▤ ❻◆⬨☵⬀☞⬀☠⬀ ﴾ [939]، والمعنى: على ما وعدهم ربهم..وعلى هذا ليس اللقاء التجاور على جهة المشاهدة [940].

أو كتضمين الأخفش الفعل (ينظر) معنى (ينيل) في قوله تعالى:﴿❑◆⬩⬩ ⬉❷⇑➔☪♦③ ⬩⬩◆❑ ✦✏☞✁ ⬉☠⬅♑⬅☺⚭☞◘⌧⌛⬉③ ⬀☠⬀☞⬀❸⬩⬧☯◑﴾

(937) الباجوري إبراهيم بن محمد، فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد السلام شنار، دار البيروني، دمشق، ط1، 1423-2002، 267.

(938) سورة البقرة ، 46.

(939) سورة الأنعام، 30.

(940) متشابه القرآن، 88/1، تنزيه القرآن، 24، الكشاف، 134/1.

③♦❑⬀⚐♦ ⚘ ✂ ☞☎⬂☏⮲⑩◆◷☺⊠■﴾[941]، استنادا إلى قولك للرجل: ما تنظر إلّي إذا كان لا ينيلك شيئا، فيقدّر مفعولا به لأن الفعل (أنال) متعد، والمعنى: لا ينيلهم شيئا يوم القيامة [942].

ولا أدل على شيوع هذا المسلك عندهم من أن استنكر أبو علي الفارسي المعتزلي على شيخه الزّجاج تخطئته تقدير المعتزلة مضافا محذوفا في الآية: (فلما تجلّى ربهّ للجبل) ليكون المعنى كما مّر معنا: فلما تجلّى أمر ربهّ، وعدّه ذلك فاسدا، فقد استشهد – الفارسي - بآيات قرآنية مذكوٌر فيها المضاف وقاس عليها أخرى ناب فيها المضاف إليه عن المضاف، بمعنى أنه قاس غير المذكور على المذكور، وقال:" فُشُوُّ هذا في اللغة وكثرتُه واشتهاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفى على المبتدئين بالنظر في اللغة فضلا عن المتوسطين ومن جاوزهم" [943].

وختاما يتبين من هذا المبحث أن متكلمي الإسلام اتخذوا من اللغة في مناحيها المختلفة؛ معجما ونحوا وبلاغة، وغير ذلك، منهجا تأويليا للإحاطة بالنصوص النقلية، واستكناه دلالاتها في سبيل معرفة الحكم المتعلق بالرؤية في الآخرة، فآل الحكم بالجملة إما إلى الإثبات أو النفي، حيث رأى كل فريق أن الحجج اللغوية تسعفه في رأيه .

والذي يلفت الانتباه، أن الرأي العقدي المقرَّر لدى كل فريق بناء على الأصول المعمول بها هو الذي يُحكّم هذه الدلالات اللغوية ويؤثر في توجيهها وإلا فما الذي يدلّ عليه مثلا تأويل النظر المّعدى بإلى والمقرون بالوجه بالانتظار، قد عُلم أن الآخرة ليست لوقت الانتظار، وإنما هي دار الوقوع والوجود، كما علم أيضا أن في الانتظار تكديرا وتنغيصا، وليس المقام لذلك؟، وما الذي يعنيه تقدير المحذوفات في أكثر من موضع من غير حاجة إليه وبلا دليل عليه؟.

كما تجدر الإشارة إلى ملاحظة هامة مفادها أن بعضا ممن أثبتوا الرؤية قالوا في معناها

(941) سورة آل عمران، 77.

(942) معاني القرآن، 411/1.

(943) العشيبي، أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن بالرأي، 409-410.

أنها نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم[944]،وهو معنى يتوافق إلى حد ما مع ما نقله الأشعري عن بعض المعتزلة كقول أبي الهذيل العلاّف "نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا" [945].

وبناء على هذا التوافق ينتهي الشيخ محمد عبده إلى أنه لا مجال للتنازع بين المذهبين، ولا تدابر بينهما، وأن الخلاف خلافٌ لفظي، وأن كلّهم متفقون على تنزيه الخالق سبحانه [946].

إن مذهب الجمهور حقّ؛ إذ أجمعوا على صحة رؤية العباد المؤمنين لربّهم جلّ جلاله بأعين رؤوسهم، فلا العقل يحيلها ولا النقل، ذلك لأن الرؤية أعم من الرؤية التي تتّم بشرائطها اليوم، وإنّ الذي هيّأها لعباده بهذه الكيفية لا يزال سبحانه قادرا على ربطها بما شاء من كيفيات أخرى كثيرة، ومتى شاء، تماما كما جعل حصول النطق في اللسان، فلا يلزم من كون اللسان شرطا في الكلام في هذه النشأة كونه شرطا فيه في النشأة الآخرة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿✃❼■✍♦⬉⓿⚐♉☞⬂③⬧✞ ♦⮳⬀❑◆⓿⬂⧫⦿✃ ✏⦿◆☪⬅☺♉🙰⧫⬧▤➔✍◆❑ ⬀☠⧩♑♉♎⌚◆❑⬂▫❑🕮 ☠⬅♑➔⧫⬉♉⬀❻❑🕮 ⬅⑨❑🙰⇧✩⬧✍◆❑ ⬀☠⧫🙰⑨✍⑨⬃③❑🕮 ☠⬅♑➔⧫⬉♉⬀❻❑🕮 ⬅⧗⬀⭘⬂▤♦③ ☎✃❑⬅☼♎⌧⬂ ⦿⍓☺⧩🗐 ♦♌❑⬅⧗⬀⭘⬂▤♦③﴾[947]، وقوله تعالى: ﴿❑◆♎⬧⦿⬀⬈❑✃☎ ⬀♉⑩❑➔⧫⬅✓♉⬀ ☠♉♎♉⑩⌘ ☎✃☑❑⬈⬀⦿⬧♎ ☎ ⦿❑✡⬂⓿■⧫♦⬉ ⬀☠⬀✍⑨⧩♑⌧⅄ ❑✍⬈🗐 ♦⬃⬧➲☼❑🕮 ✓❽♉♎⅄✏⦿✃ ✦✏⦿✃ ⦿◆☪⬧◑⬧➲☼❑🕮 ⌨❑▪❷♦✍ ♦✌❑❑❑🕮 ⬀☠⬈▤⬧◑■⧫⬧❀ ◆❑➔♎◆❑ 🕮⬈⬄⧄⌧★ ❑◆⑦⧩⬀⓿⬂⭘♉⬅❷⬀⧆⬉❑♌♦﴾[948].

هذا فضلا عن أن السنة الصحيحة المستفيضة بيّنت ما سلّم الإجمال به في الآيات القرآنية، التي إن رآها طرف دليلا له على حكمه عدّها الطرف الآخر دليلا عليه، والسنة أولى ببيان القرآن من العقل، لأنها معصومة من الخطأ لعصمة قائلها عليه الصلاة والسلام.

---

(944) ابن حجر، الفتح، 13/523-524. والغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 92.

(945) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، 1/238. وروح المعاني، 5/47.

(946) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط6، 1406-1986، 159.

(947) سورة يس، 65.

(948) سورة فصلت، 21.

خاتمة

ملخّص البحث:

جاء هذا البحث لإبراز الصلة القائمة بين عامة البحوث اللغوية وبين علم العقيدة الإسلامية من حيث الدلالة ،فإن الناظر الذي يروم فهم مضامين الدرس العقدي لا يجد

مفراً من أن يستمد معرفته من الاستناد إلى اللغة ،ذلك لأن المصدرين الكريمين القرآن و السة هما أولاً وقبل كل شيء نص لغوي، وارد على منوال العرب وطرائقهم في الخطاب. على أن علم العقيدة أشد افتقارا إلى اللغة من بقية العلوم الإسلامية الأخرى ،كونه يتعلق بتعريف أهم عنصر في الدّين هو الإيمان بالله وبما جاء عنه.

والمجتهد في هذا العلم يعمد أولاً إلى البحث في الألفاظ الواردة فيها ومعرفة دلالاتها وفق سنن العرب و قوانينهم في الكلام ,لأن عدم تحديد مدلولات الألفاظ بدقة مفض بالضرورة إلى النزاع في فهم النصوص وتفسيرها، كما يلزم منه التضلّع من جملة علوم اللسان العربي لتمام حصول العلم بالمقاصد واستكناه دلالات النصوص، وأعني بذلك علم النحو والتصريف، وعلم المعاني والبيان, وكل الأنواع المتعلقة بللسان،ألفاظاً ومعاني كيف تُصوِّرت.

ومما يهدف إليه موضوع البحث هنا هو إظهار فائدة الاستدلال اللغوي في الدرس العقدي، والتي تكمن في وجوه منها: دحض التلبيسات التي أفرزها اشتباه اللسان العربي على الأعاجم ممن لا يعرفون أساليبه وتصاريفه، فوقع بعضهم في التجسيم، وآخرون في التعطيل، وقضوا على كتاب الله تعالى بالتناقض والاستحالة، واللحن, وفساد النظم، والاختلاف، وغير ذلك من الشُبه الرديّة التي اضطرت العلماء لإعداد ما ينضحون به عن كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ومنه باتت الحجة اللغوية أداة فاعلة في تخلية العقيدة مما يضادّها من انحرافات وما يشوبها من آراء واهية وتأويلات فاسدة، ثم تحليتها بالمفاهيم السليمة الصحيحة. وبعبارة أدق: تأتي ثمرة العلم بالعربية في التأمين من الاعتقادات الدينية الباطلة.

وإلى جانب هذا يلزم عدم الادّعاء على اللغة بما ليس منها ،أقصد أنه كثيراً ما يفضي الإغراق في التأويل بما لا تطيقه اللغة بوجه من وجوه التكلف والتعسف إلى الاختلاف والتناقض في نظام الشريعة،ومن ثمّ انتفاء تحقيق مقصود الشارع من وضعه الأحكام العقدية وغيرها.

وقد تضمن هذا الموضوع أيضا بيان المساهمة اللغوية في تعزيز الاعتقاد وبلورة الخلاف العقدي، وهو ما غلب على البحث أو كاد، فلم تكن الدواعي الخارجة عن النص هي السبب الوحيد لنشوء الفرق الإسلامية ،ولكن ثمة أسباب نابعة من النص ذاته ، أي تلك التي تتعلق بطبيعته اللغوية، إذ في اللغة العربية من الألفاظ ما قد تكون دلالاتها خفية لا يلحظها كل ذهن ، لوجود المشترك اللفظي والمجمل, والترادف, والاشتقاق والإفراد والتركيب, وغير ذلك من أنواع المعارضات الأخرى مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، ونحوها. وهو باب واسع يصعب فيه ترجيح وجهة على أخرى، وباختصار: يعدّ التأويل المحور الأساس الذي دارت عليه خلافات المتكلمين في مسائل العقيدة الإسلامية.

كما لايخفى على قارىء هذا البحث أن صفحاته اهتمت بأمر كان جديراً بالملاحظة في الخلاف الكلامي، وهو أن أرباب المذاهب الإسلامية كانوا يؤّولون النصوص القرآنية والحديثية وفقا لمقرراتهم العقدية، بمعنى أن الرأي العقدي المتبنى أصبح في كثير من الأحيان هو الموّجه للدلالة اللفظية, بدعوى التأويل وصرف النص عن ظاهره، ولا شك أن في هكذا مسلك مبالغة مرفوضة، لأن المقصود من التأويل هو تطلّب المعنى بالنظر إلى ما تستحقه الألفاظ من الدلالة والبيان، وليس اعتقاد معاني ثمّ حمل ألفاظ النصوص عليها, وقد لاحظنا كيف أن المتكلمين والمفرين يجدون اللغة تسعفهم بالحجج اللغوية معجماً ونحواً وبلاغةً في استكناه الدلالات داخل الألفاظ والتراكيب بما ينسجم وأصولهم الكلامية التي يميلون إليها، والتي في ضوءها ازدادت هوة الخلاف فيما بينهم اتساعا.

إن موضوع البحث جاء ليؤكد على أن اللغة كانت ولا تزال ملتقى لكل تفكير, سواء أهلها المتخصّصون فيها, أم من مدّوا أيديهم للاستعانة بها، وكما أنها لم تكن وقفاً على فن دون آخر,لم تكن كذلك حكراً على زمن دون زمن آخر,قديماً كان أو حديثاً ، فلقد تناولتها كتب التراث العربي بالتقعيد والتنظير لوضع الإطار العام الذي منه يستمد المسلم مشروعيته في أخذ الأحكام.

هذا ولم يكن من شأن البحث كلّه استقصاء جلّ البحوث اللغوية الدلالية المتداولة بكثرة في المصنفات اللغوية والأصولية، ولا التعرض إلى ما خاض فيه الدلاليون المحدثون، الذين لم يحصروا الدلالة اللغوية في مجرد دلالة اللفظ، وإنما جعلوه علما على كل ما يتعلّق بإشعاعات المعنى وإيحاءاته.

فكان المراد بإطلاق مصطلح الدلالات اللغوية دلالات اللغة بمفهومها الواسع التي تشمل الدلالة المعجمية، ودلالة الصيغة، ودلالات التركيب النحوي والبلاغي، ودلالة الأسلوب القرآني في جملته، وذلك لأن الغرض كان منصباً على التفسير، وليس على أصل اللغة، بمعنى أن اللغة تظهر وسيلة في هذا البحث لا غاية، فيشتغل بالقضايا الدلالية التي تخدم التفسير، ولا حاجة عندئذ إلى حصر كل المسائل الواردة في البحث الدلالي.

وتحقيقا لهذا المسعى المحدود اكتفيت بفصلين اثنين يتركز عليهما البحث في وظيفة الدلالات اللغوية في ضوء الاتجاهات العقدية.بحيث مثّلتُ في الفصل الأول منهما ببعض المناحي اللغوية التي ارتبطت بمباحث العقيدة من حيث الدلالة، مثل دلالة الألفاظ المفردة، وما يترتب عنها من اختلافات عقدية ، وقد ضمت الكلام عن تعدد المعنى الوظيفي للكلمة الواحدة، وتعدد الألفاظ للمعنى الواحد، وعلاقة الصيغ الفعلية والاسمية بالمعنى. ثمّ الانتقال إلى علاقة بعض الأدوات والتراكيب النحوية بالمعنى، ودور مسلك الحذف والتقدير في تجلية المعنى،وصلة هذا كلّه بمسائل العقيدة تحديداً ، وبعدها النظر في القيمة العلمية للأسلوب البلاغي ومدى تأثير تنوعه في المعاني العقدية .

وبعدها ثنّيتُ بفصل اعتنى من أوّله إلى آخره بالجانب التطبيقي لما قدتمّ اختياره من مفاهيم لغوية سابقاً ، وقد اشتغل حيزاً كبيراً في دراستنا للموضوع ، وأهم ما ميّزه عن سابقه اختصاصه بمبحث من مباحث علم العقيدة الإسلامية، وهو مبحث الحقائق الغيبية وعلى وجه الدقة ما يتعلق ببعض أحوال المعادمبيّناً اختلاف التوجيهات الدلالية باختلاف اجتهادات العلماء في النصوص الدينية التي ارتبطت بها . من ذلك : الحديث عن حقيقة

وزن أعمال العباد في الآخرة، وترتيب الثواب والعقاب على الأعمال، دلالة الفعل (أرى)، ودلالة حرف الباء السببية، ثم دلالة المجاز المرسل في لفظة (الوجه)، وكذا حقيقة الجنة والنار من حيث بقائها وفنائها، وخلود الفريقين في كل منهما، واشتملت على الكلام عن دلالة مصطلح (الإرجاء)، ثم دلالة الاستثناء بإلا، ثم دلالة الطي والنشر البلاغية، وختمت بحقيقة رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة زيادة لهم في نعيم الجنة، واحتوت الكلام على: دلالة كلمة (النظر)، وودلالة الحرف (لن)، ثم دلالة الاستعارة التخييلية في لفظة (الحجاب).كل هذه الحقائق تطرقتُ إليها بالنظر في اجتهادات علماء الأمة فيها من ناحية أثر الخلاف التصريفي والمعجمي والنحوي والبلاغي، على نحو ما سبق في الفصل الأول، وصولاً للإجابة عما تمّ استشكاله في المقدمة، أعني: البحث عما إذا كانت دلالات اللغة المتنوعة مؤثرة في مسائل علم العقيدة أم متأثرة به ؟. و ما عوامل ذاك الأثر في هذه أو تلك ؟ .

ولا بأس من الإشارة إلى موقع هذين الفصلين الأساسين بين فصل تمهدي تحتّم فيه الأمر النظر ملياً في أبرز مصطلحات البحث (الدلالة والغيب) بين المفهوم و الأهمية . وبين خاتمة عنيت فيها بذكر أهم ما أمكن استخلاصه من نتائج في ضوء الدراسة السالفة .

وكل ذلك مسبوق بمقدمة مختصرة أوضحتُ خلالها دواعي اختياري لدراسة هذا الموضوع، مع إجلاء لأهميته في مجالات العلم والمعرفة، وإظهار لمنهج الجث المتّبع ، وهو منهج وصفي تحليلي، يجمع بين النقد والموازنة بين الآراء، والمقارنة والترجيح إذا اقتضى الأمر، وإشارةٍ إلى أقرب البحوث السابقة للدراسة، وأهم الصعوبات المعترضة لها .

وأخيراً ختمتُ بقوائم مفهرسة: للآيات قرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام المذكورين، والمصادر والمراجع المعّول عليها في البحث كله، والموضوعات التي دارت عليها الدراسة. وأضفتُ في نهاية المطاف ملخّصاً مترجماً إلى إحدى اللغات الأجنبية، يعتبر إطلالة سريعة ونظرة خاطفة على هذا الجهد المتواضع البسيط المبذول في دراسة هذا الموضوع .

وصلّى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله و أصحابه و أتباعه إلى يوم الدين.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

(أ)

- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399.

- ابن إدريسو مصطفى، الفكر العقدي عند الإباضية، جمعية التراث، القرارة، غرداية، .دط، 1424.

- الأخفش سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق عبد الأمير محمد الورد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405-1985.

- الأردبيلي محمد بن عبد الغني، شرح الأنموذج، تحقيق لخضر شعلال، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1992.

- الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.

- اسماعيل أبو الفداء بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408.

- اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط2، 1420-1999

- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 1419.

- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397.

- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان، ط1، 1408-1987.

- الأشموني علي بن محمد، شرح الأشموني لألفية ابن مالك، تحقيق عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، دت،

- اطفيش أمحمد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق ابراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، دط، 1417-1996.

- الألباني محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وأثرها السيء في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412-1992.

- الألوسي أبو الفضل شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت، دط، 1415.

- ابن الأنباري محمد بن القاسم، الأضداد ، تحقيق محمد إبراهيم، المكتبة العصرية ، ط3، 1411-1991.

- ابن الأنباري أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، دار الفكر، دمشق، دط، دت.

- الأندلسي ابن عطية أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423-2002.

- الأندلسي محمد بن يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، دط، 1420.

- الأنصاري ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط6، 1985.

- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، دط، دت.
- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن، المواقف بشرح الجرجاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417-1997.

(ب)

- الباجوري إبراهيم بن محمد، فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد السلام شنار، دار البيروني، دمشق، ط1، 1423-2002 .
- الباقلاني أبو بكر بن الطيب، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993.
- الباقلاني أبو بكر، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط01، 1408.
- ابن بطال أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 1423.
- البطليوسي ابن السيد، الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1981.
- البطليوسي أبو محمد عبد الله، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد الداية، دار الفكر، دمشق ،ط02، 1403.
- البغدادي عبد القاهر أبو منصور، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977.
- البغوي أبو محمد الحسين، معالم التنزيل، تحقيق محمد النمر وغيره، دار طيبة، ط4، 1417-1997.
- البقاعي برهان الدين، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبد الرّزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1415.
- البقاعي علي نايف، دلالات عشرة حروف معاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1429.
- بلاشير، القرآن، نزوله وتدوينه وترقيته وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط07، 1974.
- البنلسي محمد بن علي، تفسير مبهمات القرآن، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1411 – 1991.
- بهاء الدين عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1400-1980، 66/2.
- البوطي محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ط 8، 1997.

- البيجوري إبراهيم، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1413-1993.
- البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1408 – 1988.

(ت)

- الترمذي أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، 1998.
- التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996.
- توفيق شاهين ، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا ، مكتبة وهبة، القاهرة ، دط، 1400.
- تيتواح يوسف، عالم الغيب والشهادة عند فخر الدين الرازي، رسالة ماجستير في قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، 1405-1985.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426-2005.
- ابن تيمية، التفسير الكبير، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408-1988.
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد سالم، دار أحد، السعودية، دط، دت.
- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، دط، دت.

(ج)

- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1384-1964.
- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تعليق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413-1992.
- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- الجطلاوي الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد الخامس، المغرب، دط، دت.
- ابن جماعة بدر الدين، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي الألباني، دار السلام، القاهرة،ط1، 1990.
- جمال الدين بن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد عبد الحميد، دط.
- جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط6.
- ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، دط، دت.

- ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف- المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1420-1999.

(ح)

- ابن الحاجب عثمان، أمالي ابن الحاجب، تحقيق فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، 1409.

- ابن حزم علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404.

- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت.

- الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط01، 1421 .

- حمودي خالد، البحث البلاغي عند الأصوليين، دار العصماء، دمشق، ط1، 1432-2011.

(خ)

- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، مباحث في التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، الأردن، ط02، 1422-2001.

- خبزي دليلة، الآراء الكلامية لأبي يعقوب الورجلاني (رسالة ماجستير)، مكتبة مسقط، عمان، ط1، 1430 .

- خليل ياسين، أضواء على متشابهات آيات القرآن، مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1980

- الخاوراني ركن الدين محمد، القواعد و الفوائد في الإعراب،تحقيق عبد الله الخثران، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1413.

(د)

- الدارمي أبوسعيد عثمان، الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، الكويت، ط02، 1416-1995

- الدامغاني أبو عبد الله الحسين، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق محمد الزفيتي، لجنة إحياء التراث، القاهرة، مصر، 1416-1995.

- الدّهو عمار، البحث الدلالي في كتب معانيي القران ، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط51، 1431-2010.

- الدينوري ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والّرد على الجهمية والمشبهة، تحقيق عمر أبو عمر بن محمود، دار الراية، ط1، 1412-1991.

- الدينوري ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1393.

- الدينوري ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد النجار، دار الجيل، بيروت، دط، 1393-1972.

(ذ)

- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405- 1985.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405- 1985.

(ر)

- الرازي أبو الفضائل أحمد بن محمد، حجج القران، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982.

- الرازي فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421-2000.

- الرازي محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسمية، الرياض، ط1، 1400.

- الرازي فخر الدين، المحصل في علم الكلام، تحقيق حسن أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1411-1991.

- رجب إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم، مكتبة الأدب، القاهرة ، ط01، 2001

- رفيدة إبراهيم ، النحو وكتب التفسير، المنشأة الشعبية، ليبيا، ط1980،01 839/1 .

- الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.

- الرماني أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار الهلال، بيروت، دط، 1429.

- الرماني علي أبو الحسن، الألفاظ المترادفة، تحقيق فتح الله صالح المصري، دار الوفاء، ط3، دت.

- رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط 05

(ز)

- الزامل فريد، الخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن الكريم ، دار ابن الجوزي، السعودية، ط01، 1427.

- الزبيدي محب الدين مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، دط، 1414.

- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411-1991.

- الزركشي بدر الدين محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1421-2000.

- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376-1957.

- الزركلي خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002.

- الزمخشري جار الله محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

- الزمخشري، المفصّل في علم العربية ، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت.

- الزمخشري أبو القاسم، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993.

- الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، دط، 1979.

- الزهراني مشرف بن محمد، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور ، مؤسسة الريان ، بيروت، ط1، 1430 .

(س)

- السالمي عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، تعليق أحمد الخليلي، سلطنة عمان، ط2، 1389-1978.

- السبكي تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2،1413.

- السجستاني سليمان بن الأشعث أبو داود، تحقيق محمد محيي الدين، دار الفكر، دط، دت.

- سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها، العقائد الإسلامية، دار السلام، الأزهر، ط03، 1417

- سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، إشراف محمد قطب، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1405-.1406.

- ابن السكيت أبو يوسف، إصلاح المنطق، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1949.

- السمعاني أبو المظفر منصور، تفسير القرآن، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، دط، 1418-1997.

- السهيلي، عبد الرحمن، نتائج الفكر في النحو، تحقيق عبد الموجود أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 1992

- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار التاريخ، بيروت، دط، دت.

- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط25، 1417-1996.

- ابن سيده أبو الحسن علي، المخصّص، تحقيق خليل جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417-1996

- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998

- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1396.

- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تعليق مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط5، 1422

- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، دط، دت

(ش)

- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، دط، دت.

- شرف الدين الحسين بن علي، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط1، 1418-1998.

- الشريف المرتضى علي بن الحسين، غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالي المرتضى)، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

- الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي (خواطر الشعراوي حول القرآن الكريم) ، 4016/8-4017 .

- الشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1415-1995

- الشنقيطي محمد الأمين، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1417-1996.

- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دط، 1404.

- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت، ط 02، 1416، 1996.

- الشيباني أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، دط، دت.

(ص)

- الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، ط9، دت. - الصالح صبحي، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط11، 1379.

- الصالحي إحسان قاسم، سعيد النورسي: عملاق الفكر الديني في العصر الحديث، دار النيل، القاهرة، مصر، ط1، 1432- 2011.

- الصيمري عبد الله بن علي، التبصرة والتذكرة، تحقيق فتحي علي الدين، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة، ط01، 1، 1402/116.

(ط)

- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420-2000.

- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420.

- الطبري محمد ابن جرير، التبصير في معالم الدين، تحقيق علي الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1996

- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420-2000.

- الطلحي ردة الله بن ردة بن ضيف الله، دلالة السياق، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1423.

- الطوسي محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- طويلة عبد الوهاب، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000

(ع)

- عاصي إبراهيم، الحقيقة و المآل: حوار مع مالك بن نبي، مركز التربية الإسلامية، الجزائر، دط، 2003.

- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط5، دت.
- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي، مؤسسة قرطبة، دط، دت.
- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، دط، 1427-2007.
- عبد الله دراز، النبأ العظيم، مطبعة السعادة، دط، 1389 .
- أبو عبيدة معمر بن المثنى, مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين ,مكتبة الخانجي، القاهرة، دط.
- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، تحقيق سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق، المملكة العربية السعودية، ط2، 1402 – 1982.
- ابن أبي العز علي بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1426-2005
- ابن عساكر أبو القاسم علي ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1441-1991، 10.
- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، دط، 1379.
- العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01
- العشيبي بشيرة علي فرج، أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط1، 1999 .
- العقاد عباس محمود، عبقرية محمد، دار النفيس، القبة، الجزائر، دط، 2002.
- عكاشة محمود، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 1426.
- العكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق سعد الفقي، دار اليقين، المنصورة، ط1، 1422-2001
- العكري عبد الحي بن أحمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، دط، 1406هـ
- عثمان عبد الكريم، رحلة عبر الغيب، دمشق، 1975.
- العلوي يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 1423

(غ)

- الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409.

- الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417-1997.

- الغزالي محمد، مائة سؤال عن الإسلام، مكتبة رحاب، بور سعيد، ط1، 1419-1999، 202.

- الغالي بلقاسم، الجانب الإعتزالي عند الجاحظ، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420-1999، 226.

- الغزالي محمد، ركائز الإيمان بين العقل و القلب. دار الشروق، القاهرة، مصر، ط04، 2008.

(ف)

- ابن فارس أبو الحسين أحمد ، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، دط، 1977.

- ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399-1979.

- الفتوحي أبو البقاء محمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418-1997.

- الفراء يحيى أبو زكريا ، معاني القرآن، تحقيق أحمد نجاتي وغيره، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دط، دت،

- الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. دط، دت.

- أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط2، 1420-1999

- فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان، الأردن، ط01، 1987.

- فهمي حسن النمر، مسائل النحو الخلافية بين الزمخشري و ابن مالك، دار الثقافة، القاهرة، دط، 1985.

- الفيروزأبادي محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط1، 1407

- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المكتبة العلمية ، بيروت, دط، دت

(ق)

-القاري الملاّ علي، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، تحقيق مروان الشعار، دار النفائس، دمشق، ط2، 1430-2009

- القاسم الحنفي، حاشية على المسايرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423-2002، 279.

- القاضي، عبد الجبار بن أحمد، تنزيه القرآن عن المطاعن، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ط2، 1406.

- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416.

- القرافي شهاب الدين، الاستغناء في أحكام الاستثناء، تحقيق طه محسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1982.

- القرشي عبد القادر أبو محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق الناشر مير محمد كتب خانه، كراتشي، دط، دت

- القرطبي أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، دط، 1423-2003.

- القرطبي أبو العباس أحمد، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محي الدين ديب، دار بن كثير، دمشق، ط2، 1420-1999

- القزويني جلال الدين أبو عبد الله، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1998 .

- القشيري مسلم أبو الحجاج، صحيح مسلم، دار الجيل ودار الأفاق، بيروت، دط، دت

- القصاب محمد، نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، تحقيق شايع الأشمري، دار ابن القيم، السعودية، دار بن عفان، القاهرة، ط1، 1424-2003

- قصاب وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن 16، دار الثقافة، الدوحة، دط، 1985.

- القيسي مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405

- ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، دار ابن كثير، دمشق، ط5، 1423.

- ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، دط، 1398-1978. - ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1393-1973.
- ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلملية، بيروت، دط، دت.
- ابن القيم محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وغيره، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416-1996
- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 1426-2005
- ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط3، 1418-1998.

(ك)

- الكاف عمر بن علوي، البلاغة، دار المنهاج، السعودية، ط3، 1429-2008
- الكفوي أبو البقاء، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دط، 1419.

(م)

- الماتريدي أبو منصور محمد بن محمد، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد أرويش، دار صادر، بيروت، مكتبة الارشاد، استنبول، ط1، 1428-2007.
- المالكي محمد، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، دط، 1417
- ابن مالك جمال الدين، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد مختون، دار هجر، القاهرة، ط1، 1410.
- ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم هريري، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1402.
- المبرد محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1417-1997.
- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت.
- محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط6، 1406-1986.
- محمود أحمد الصغير، الأدوات النحوية في كتب التفسير، دار الفكر، دمشق، ط01، 1422.

- مخلوف عبد الرؤوف، الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، مكتبة الحياة، بيروت، 1978.
- المرادي الحسن بن قاسم، شرح الألفية لابن مالك، تحقيق فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف بيروت، ط1، 1428-2007
- المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1413
- المرتضى أحمد بن يحيى، القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985، 132.
- مرعي ابن يوسف الحنبلي، توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين، تحقيق خليل السبيعي، دار ابن حزم ، بيروت، ط01، 1998.
- مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، 1418-1997.
- مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع، تحقيق محي الدين رمضان،مؤسسة الرسالة، بيروت، ط05، 1418.
- أبو المكارم علي، تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، القاهرة الحديثة للطباعة، القاهرة، ط1، 1391.
- المناعي عائشة يوسف، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، دار الثقافة، الدوحة، ط01، 1992،346 .
- ابن منده محمد ابن إسحق ، كتاب الإيمان، تحقيق علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985،1406، 331/1
- ابن منظور محمد بن مكرم ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت.
- منير سلطان, إعجاز القرآن بين المتعتزلة والأشاعرة, منشأة المعارف, الإسكندرية, دط, 1976. - الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الاسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط3، 1403.

(ن)

- النحاس أبو جعفر، إعراب القرآن، تحقيق زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، دط، 1409-1988
- النسفي أبو المعين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامة، الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، ط1.
- النسفي أبو المعين, التمهيد في أصول الدين, تحقيق عبد الحي قابيل, دار الثقافة, القاهرة, 1407.
- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب العربي، بيروت، و ط ، دت، 494/1.

- النووي يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392.

(هـ)

- الهاشمي السيد أحمد، جواهر البلاغة، مكتبة الإيمان، المنصورة، القاهرة،ط01، 1420

- ابن هشام جمال الدين ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد عبد الحميد، دط، دت.

- ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، 1992.- الهمذاني حسين بن أبي العز، الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق فهمي النمر وفؤاد مخيمر، دار الثقافة، الدوحة، دط، 1411-1991.

- الهواري هود بن محكم، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج شريفي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995.

(و)

- الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تحقيق سالم الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403-1983.

- وافي علي عبد الواحد ، فقه اللغة , دار نهضة مصر، القاهرة ، ط07, 1393.

(ي)

- اليحصبي أبو الفضل عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحي إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1419-1998

- يسرى السيد أحمد، بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط1، 1414-1993.

- ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت،دط، دت.

فهرس المواضيع

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ
فصل تمهيدي: مصطلحا (الدلالة) و(الغيب) بين المفهوم والأهمية	1
المبحث الأول مفهوم الدلالة اللغوية وأهميتها	2
المطلب الأول: تعريف الدلالة وتقسيمها.	2
أولا: تعريف الدلالة لغة واصطلاحا.	2
ثانيا: تقسيم الدلالة.	4
المطلب الثاني: أهمية دلالة اللغة في مجال العقيدة.	9
المبحث الثاني مفهوم الغيب والقيم الوظيفية للإيمان به.	13
المطلب الأول: تعريف الغيب وتقسيمه.	13
أوّلا: تعريف الغيب لغة واصطلاحا.	13
ثانيا: تقسيم الغيب.	20
المطلب الثاني: القيم الوظيفية للإيمان بالغيب.	26
القيم الإيمانية التعبدية.	26
القيم الأخلاقية التربوية.	27
القيم الحضارية.	29
الفصل الأول: مظاهر الأثر الدلالي في الدرس العقدي	32
المبحث الأوّل: دلالة الألفاظ المفردة.	33
المطلب الأوّل: اتفاق اللفظ واختلاف المعنى:	33
المطلب الثاني: اختلاف اللفظ واتحاد المعنى:	40

المطلب الثالث: الاشتقاق وأثره الدلالي.	49
المبحث الثاني: الأثر الدلالي للمعاني النحوية	60
المطلب الأول: حروف المعاني وأثرها في الدلالة	61
المطلب الثاني: دلالة الحذف والتقدير في التراكيب النحوية.	70
المبحث الثالث بعض الظواهر البلاغية وأثرها في الدلالة	77
المطلب الأول : المجاز وأثره الدلالي في التأويل	79
المطلب الثاني : البعد الدلالي لنظرية النظم البلاغية.	91
الفصل الثاني: تطبيقات الدلالات اللغوية في الحقائق الغيبية	105
المبحث الأول : وزن الأعمال وترتيب الجزاء عليها	106
المطلب الأول: دلالة الفعل (أرى).	116
المطلب الثاني: دلالة حرف الجّر (الباء).	114
المطلب الثالث: المجاز المرسل والكناية.	123
المبحث الثاني الجنة والنار: بقاؤهما وفناؤهما والخلود فيهما	131
المطلب الأول: مصطلح (الإرجاء).	131
المطلب الثاني: دلالة الاستثناء بإلا.	147
المطلب الثالث: الطي والنشر.	160
المبحث الثالث: رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة.	168
المطلب الأول: دلالة حرف النفي (لن)	169
المطلب الثاني: دلالة لفظتي (النظر) و(الإدراك)	180
المطلب الثالث: الاستعارة التخييلية في لفظة الحجاب.	191
خاتمة:	
الفهارس:	

This research came to highlight the link between general linguistic research and knowledge of Islamic doctrine of where significance, the beholder which is handled understand the contents of the lesson does not find nodal is destined to derive knowledge from to rely on the language, because the exporters distinguished the Koran, and the year is first and foremost the text of the linguistic, Ward modeled on Arabs And methods in the speech. The belief that the flag of a lack of language most of the rest of the Islamic sciences other than being the definition of the most important element of the religion is the belief in God since that came.
In this science and industrious resort first to search the words contained therein and to know meanings according to Arab traditions and laws to speak, because not to identify the meanings of words accurately necessarily conducive to the conflict in the understanding of the texts and interpretation, as needed, Alia mastery of science goes Arab tongue access science The purposes understandable indications of texts, namely, the flag of AS and disposal, and learned the meanings and the statement, and all types of fellatio, words and meanings how I imagined.
It is aimed at the subject of the research here is demonstrating the utility of linguistic inference of the lesson, nodal, which lies in the faces of them: disprove flooring is enhanced imprescriptible suspected Arab tongue to persians who do not know his methods and tsarifa, tripped, some of them in favor, and others in the disabled, and spent on the Book of Allah Almighty paradoxical impossibility, two strangers and, systems and corruption, and the difference, and other similarities be strong motivators, which forced scientists to prepare the sweated by the Book of Allah Almighty and the Sunna of his Prophet PBUH. And from linguistic argument became instrumental in belief, their opposites of deviations and untainted by the views of flimsy and interpretations is corrupt, and then desalted seawater correct sound concepts. More precisely: the result of science in Arabic in insurance false religious beliefs.
Besides this it is necessary to not claim to the language, including not of which were, I mean that often lead dumping of interpretation, including overburdening the language in the faces of Mannerism and abuse to the difference and contradiction in the system the Sharia, then absence of the unintentional the street of nodal status and other provisions.
This has included the subject statement also contribute to language in the strengthening of belief, and the finalization of the disagreement, nodal, which dominated the search or almost, not reasons emerging from the text are the only reason emerging Islamic difference, but there are reasons stemming from the text itself, i.e. those that relate to linguistic in nature, as in the Arabic language, words may be hidden meanings not gone unnoticed by all the mind, existence of verbal joint and The derivation and individuals, installation, and ,And synonymy ,and The total other types of oppositions such as other public and private, and absolute, obligatory, and the truth and imagery, and. A door in which it is difficult to scale weights destination on the other, and, in short: is the basis on which axle interpretation took place in disagreements speakers in Islamic belief issues.
It is no secret to the reader that this research paid order pages has been noteworthy in verbal disagreement, and that is that the Employers were with Islamic Koranic texts

could be videotaped as they teach their conclusion in accordance with nodal, in the sense that the opinion has become the adoptee nodal is often the verbal directed to indicate, on the pretext of interpretation and divert the text on the face of it, there is no doubt that in this is the attitude of the exaggeration is rejected, because the meaning of interpretation is the requests on the given to the words of significance it deserves and the statement, not a belief of the meanings of words and then load the texts, and we have noted how the Speakers and Commentators find language arguments to help language and eloquence in working with each other and putting aside past lexicon by us-russian indications within words textures, consistent and assets the verbal tend to, in which the Chairs increased the disagreement among them wider.
That the subject of the search came to confirm that the language has been, and continues to be a forum for each thinking, whether her family specialists, or who have extended their hands of use, as it was not a moratorium on the art without the other, it's not a monopoly for a long time without a time of another, whether old or newly, it Colpo to put the framework in which to بالتقعيدdealt with by Arab heritage books Muslim derives its legitimacy in the provisions. This was not the whole research survey research term linguistic semantic FAQ frequently for linguistic censorship, fundamentalism, and exposure to the modern Aldlallion in which fought, who was not limiting linguistic significance in the mere indication of pronunciation, but they made him note on all the contaminating on axs were smart.
It was to be fired the term indications indications language language in its widest sense, which include significant vocabulary, and the significance the language, grammar and semantics installation and rhetorical, and significance and Quranic style as a whole. Because the purpose was focused on the interpretation, and not on the origin of the language, in the sense that the language show means.
To achieve this endeavor limited enough Chapters Two concentrated them search in linguistic semantics function in the light of the trends nodal. So represented in the first chapter of some linguistic aspects associated with the surprisingly creed of where significance, such as significance of single words, and their implications and differences of decadal, has included speak the multiplicity of the word one on the career, and multiple meaning words one, and the relationship of actual And nominal formulas in the sense. Then move to the relationship of some grammatical tools textures in the sense, the role of the behavior of the deletion and appreciation in disclosed on, link all this belief issues specifically, and then consider the scientific value rhetorical manner in and the extent of the impact of diversity in nodal meanings. discouraged and then disconnect the take care of from start to finish applied side, complimenting their choice of linguistic concepts previously, considerable space has worked in our consideration of the topic, the most important success featuring NIENTE competence Bembges SSI flag of Islamic belief, the anthology facts otherworldliness and precisely what some of the conditions of the restructured.
Explaining the different directives semantic interpretations vary according to scientists in religious texts, which linked to it. From this: Talk about the fact the weight of the work of the Abbad in the Hereafter, and arranging of reward and punishment, an indication of the Act (ARI), character and significance by perceptive jurists of causation, and then sign the berm the sender in the Word (the face), as well as the reality of heaven and hell, where survival and Extinction, immortality the two teams in each of them, and included a talk about the significance of the term (delay), and then a sign exception not to, then fold and publishing indication rhetoric, and concluded the fact a vision of the believers in the Hereafter, Allah's increase them in Naim paradise, speak indication contained the word (of), And the significance of the

character (not), then sign Altejealah metaphor in the Word (veil) .All these facts I have touched on in view of the jurisprudence in which scholars of the nation in terms of the impact of the disagreement Altbarfa and lexical .
and pass the reference to the position of these chapters bases between preliminary chapter necessitate it and carefully consider the most prominent search terms (significance and unseen) between the concept and importance. And the conclusion namely, where to mention the most important could be drawn from the results of the in the light of the study mentioned above.
All of this unprecedented brief introduction to the indicated which optional to study this subject, the evacuation of its importance in the areas of science and knowledge, and to demonstrate the research methodology, descriptive, analytical approach, combining and balancing of the monetary consensus, comparison and weighting If necessary, and an indication to the nearest previous research of the study, the most important difficulties.
Finally, the CTI indexed lists: mercifully with Koranic verses, hadiths prophet, and information mentioned, sources and references relied on in the search, and themes that took place in the study. In the end, gave a summary of a translator to a foreign languages, is a quick a glance to this modest effort simple effort to study this subject.
God's blessings be upon the Prophet Muhammad, God and his companions and his followers to on religion.

University of Algiers -1-

Faculty of Islamic Sciences

Section Of beliefs and religions

Linguistic signs and their impact In guiding the detective Streptococcus

Realities of unseen model

Thesis Presented for obtaining the magister degree in Islamic Sciences
Doctrine Speciality

Presented By

MERZOUG KHALED

University Year: 2011-2012B.C / 1432-1433H.A

University of Algiers -1-

Faculty of Islamic Sciences

Section Of beliefs and religions

Linguistic signs and their impact In guiding the detective Streptococcus

Realities of unseen model

Thesis Presented for obtaining the magister degree in
Islamic Sciences
Doctrine Speciality

Presented By
MERZOUG KHALED

Supervisor:
D. AZZEDINE MAMEICH

Name	title character	original institution
Dr.Said Rahmani	President	Faculty of IslamicSciences1
Dr.AzzedineMamich	Scheduled	Faculty of IslamicSciences1

Dr.Youcef Addar	Member	Faculty of IslamicSciences1
Dr.Achour Mzilakhd	Member	Faculty of IslamicSciences1

University Year: 2011-2012B.C / 1432-1433H.A